

الروية الكونية التوحيدية

الرؤية الكونية التوحيدية

الرؤية الكونية التوحيدية

آية الله الشهيد المرتضى المطهري

١٣٦٠
سازمان تبليغات اسلامى

منظمة الاعلام الاسلامي
قسم العلاقات الدولية

الكتاب : الرؤ ية الكونية التوحيدية
المؤلف : الشهيد آية الله المطهري
المترجم : محمد عبدالمنعم الخاقاني
المطبعة : فجر الاسلام طهران
النسخ : ١٠/٠٠٠ نسخة
التاريخ: ربيع الاول ١٤٠٣ هـ

فهرست مواضيع الكتاب

مقدمة

لرؤية كونية إسلامية

٢

الرّؤية الكونيّة

التّوحيديّة

الرؤية الكونية

ان كل اسلوب و اية فلسفة في الحياة لابد ان تكون مبنية ـشئنا ذلك ام أبينا ـ على لون خاص من الاعتقاد و النظر و التقييم للوجود، و على لون معين من التفسير و التحليل.

و يوجد لكل مبدأ انطباع محدد و طراز للتفكير معين في الكون و الوجود، و يعتبر هذا أساسا و خلفية فكرية لذلك المبدأ.

و يصطلح عادة على هذا الأساس و تلك الخلفية باسم «الرؤية الكونية».

و يعتمد كل واحد من الأديان و الشرائع و المبادئ و الفلسفات الاجتماعية على رؤية كونية معينة.

وتعتبر كل الاهداف التي يعلنها مبدأ ما ويدعو الناس الى الحرص عليها، و كل الاساليب التي يعيّنها، و كل الواجبات و المحرمات التي يُنشئها، و كل المسؤوليات التي يوجدها ـ كل هذه ليست إلا نتائج لازمة و ضرورية للرؤية الكونية التي تشكل القاعدة الاساسية له.

و يقسم الحكماء الحكمة الى قسمين:

١ـ الحكمة النظرية: و هي تصور الوجود كما هو في الخارج.

٢ـ الحكمة العملية: و هي فهم خط سير الحياة كما ينبغي ان يكون.

فـ «ما ينبغي» نتيجة منطقية لـ «ما هو موجود»، و على الاخص تلك الموجودات التي تتكفل بتوضيحها الفلسفة الاولية و الحكمة المتعلقة بماوراء الطبيعة.

الاحساس بالكون و معرفة الكون

ينبغي ان لا يختلط علينا الامر في تعبير «الرؤ ية الكونية» فنحملها على معنى «الاحساس بالكون»، و ذلك بسبب استعمال كلمة «الرؤ ية» المأخوذة من «النظر» الذي هو جزء من الاحساس. و انما معنى «الرؤ ية الكونية» هو «معرفة الكون»، و بهذا المعنى فهي ترتبط ارتباطا و ثيقا بمشكلة «المعرفة».

و «المعرفة» من مختصات الانسان، و ليس هكذا «الاحساس»، لانه من المشتركات بين الانسان و سائر الاحياء، و لهذا كانت «معرفة الكون» من مختصات الانسان و من المواضيع التي تتعلق بقوة العقل و التفكير.

و كثير من الحيوانات متقدم على الانسان من حيث الاحساس بالكون، فقسم منها مزود ببعض الحواس التي يفتقدها الانسان، كما يقال بان بعض الطيور يتمتع بحس يشبه الرادار. و قسم آخر يشترك مع الانسان في بعض الحواس و لكنها عند الحيوانات اقوى و اكثر حساسية، و الامثلة لذلك كثيرة منها قوة البصر في النسر و قوة الشم في الكلب او النمل، و يقال ان منها ايضا قوة السمع في الفأر.

و يفضل الانسان كل الاحياء في «معرفة الكون» اي في الرؤ ية العميقة للكون. و الحيوان لا يستطيع سوى الاحساس بالكون، اما الانسان فهو يستطيع ـ بالاضافة الى ذلك ـ ان يفسره و يحلله.

فما هي المعرفة؟

و ما هي العلاقة بين الاحساس و المعرفة؟

و ما هي العناصر التي تدخل في مسألة المعرفة و هي ليست موجودة

في الاحساس ؟

و من اين جاءت هذه العناصر و اقتحمت عالم الذهن ؟

و ما هي طريقة عمل المعرفة ؟

و ما هو المقياس الذي نستطيع بواسطته ان نميّز بين المعرفة الصحيحة و المعرفة الخاطئة ؟

هذه مجموعة من الأسئلة التي يشكل البحث فيها كتابا مستقلا [١]، و لهذا فنحن لا نستطيع ان ندخل في تفاصيل هذا الموضوع .

و لكن المتيقن ان الاحساس بشيء غير معرفة ذلك الشيء ، فالمعرض الواحد يراه الجميع بشكل واحد و لكن افراداً معدودين فقط هم الذين يستطيعون تفسيره ، و في بعض الاحيان يقدمون تفسيرات مختلفة له .

انواع الرؤى الكونية:

ان الرؤية الكونية او المعرفة الكونية ، و بعبارة اخرى تفسير الانسان للكون يكون على ثلاثة انواع ، اي انه يمكن استلهامه من ثلاثة منابع :

١ـ العلم

٢ـ الفلسفة

٣ـ الدين

اذن فالرؤية الكونية على ثلاثة انواع :

١ـ العلمية

٢ـ الفلسفية

٣ـ الدينية

---

(١) ان اول كتاب تفرزه الحوزة العلمية في قم و هويتناول مسألة «المعرفة في القرآن» هو «دروس من المعارف القرآنية» ، و سوف ينشر قريبا باذن اللّه .

«المؤلف»

الرؤية الكونية العلمية:

لننظر الآن الى اي حد يستطيع العلم ان يمنحنا البصيرة و الرؤية الواضحة.

فالعلم قائم على أساسين: الفرضية و التجربة.

و العالم عندما يحاول ان يكتشف او يفسر ظاهرة من الظواهر فهو يفترض بشأنها فرضية ثم يجربها عمليا في المختبر فاذا ظهرت النتائج مؤيدة لفرضيته اصبحت مقبولة على اساس انها اصل علمي، و تستمر قيمتها العلمية حتى تؤيد التجارب فرضية اخرى اكمل منها و حينئذ تخلي الفرضية السابقة مكانها لهذه الفرضية الجديدة.

و على هذه الصورة يتقدم العلم في اكتشاف العلل و المعلولات والآثار. و هو يكتشف علة الشيء او معلوله بواسطة التجربة العملية ثم يخطو نحو علة تلك العلة او معلول ذلك المعلول و يواصل اكتشافاته بمقدار ما تسمح الامكانيات.

و لما كان العلم معتمدا على التجارب المختبرية فهو يتمتع ببعض المزايا و لكنه مصاب في الوقت نفسه ببعض النقائص..

و من اعظم ميزات الاكتشافات العلمية انها دقيقة وجزئية ومحددة. فالعلم قادر على ان يمنح الانسان آلاف المعلومات التي تدور حول موجود جزئي واحد، و هو قادر على ان يملأ كتابا من المعارف وهي تدور كلها حول ورقة شجرة معينة.

و الميزة الاخرى للعلم هي انه لما كان يطلع الانسان على القوانين السائدة في اي موجود فهو يمهد السبيل لسيطرة الانسان و تسلطه على تلك الموجودات، و من هنا ينتشر التصنيع و تنمو التكنولوجيا.

و لكنه مع كون هذا العلم دقيقا و محددا و جزئيا و هو يستطيع ان يطلعنا على آلاف المسائل المتعلقة بالامور الجزئية فان دائرته محدودة.

محدودة باي شيء ؟

انها محدودة بالتجربة.

فهو يتقدم في المجالات التي يمكن اخضاعها عملياً للتجربة.

و لكن أمن الممكن ان نحصر الوجود و ابعاده كلها في دائرة التجارب المختبرية ؟

فالعلم مثلا يتقدم عمليا الى حد معين خلال بحثه عن العلل و الاسباب او عن المعلولات و المسببات، ثم يصل بعد ذلك الى مرحلة ليس له من جواب عليها سوى «لا اعلم»

و يشبه العلم المصباح الذي يشع النور في ظلمة لانهاية لها فهو يضيء منطقة معينة ولا يستطيع ان ينير ماوراء حدود تلك المنطقة.

أتكون للكون بداية و نهاية؟ ام هو لانهائي من كلتا الناحيتين ؟

هذه الاسئلة و امثالها أهي قابلة للتجربة و الاختبار؟ ام ان العالم عندما يصل الى هذه النقطة من البحث فهو- بوعي منه ام بدون وعي- يجلس الى المائدة الفلسفية و يسكت جوعه بها.

و العلم يرى ان الكون يشبه كتابا قديما قد ضاع اوله و آخره، فلا نعلم شيئا عن اوله ولا عن آخره، و لهذا اصبحت الرؤية الكونية العلمية تبحث عن معرفة الجزء و ليس عن معرفة الكل.

و العلم يطلعنا على اوضاع بعض اجزاء الكون، و ليس بامكانه ان يتحدث عن شكل و شخصية الكون بأجمعه.

و حال المعرفة العلمية عند العلماء حال المعرفة للفيل عند اولئك الذين راحوا يتحسسونه في الظلام فمن امسك باذنه تخيل انه مروحة يدوية، و من امسك برجله تخيل انه عمود، و من أمسك بظهره تخيل انه سرير.

وهناك نقص آخرفي الرؤ ية الكونية العلمية يحول دون ان تكون اساسا للايديولوجية، و يتمثل هذا النقص في ان العلم متزلزل و غير مستقر من الناحية النظرية، اي من ناحية كشف الواقع كما هوموجود، و من ناحية جلب الايمان بشكل الوجود و كيفيته.

و يتغير شكل الكون ـ من وجهة النظر العلمية ـ يوما بعد يوم، لان العلم قائم على اساس الفرضيات والتجارب، و ليس قائما على اساس البديهيات العقلية الاولية. و الكل يعلم ان للفرضيات و التجارب قيمة مؤقتة. و لهذا كانت الرؤ ية الكونية العلمية متزلزلة و غير ثابتة ولا يمكن ان تصبح اساساً للايمان. والايمان يتطلب اساسا مستقرا و غير متزلزل و متصفاًبصفة الخلود.

و تقصير الرؤ ية الكونية العلمية ـ بحكم محدودية و سائل العلم (الفرضيات و التجارب) ـ عن الجواب عن مجموعة من الاسئلة المهمة في المعرفة الكونية و التي تعتمد الايديولوجية على الجواب القطعي بشأنها، من قبيل:

من اين جاء هذا الكون؟

و الى اين هو ذاهب؟

و اي موقع من الكون نحتله نحن؟

أللكون ـ من حيث الزمان ـ اول و آخر ام لا؟

و من حيث المكان كيف يكون؟

و الوجود من حيث المجموع أيتصف بالصحة ام بالخطأ؟

أهو حق ام عبث؟

قبيح ام جميل؟

أهناك سنن ضرورية ولا تتغير هي التي تسود الكون؟

ام لا توجد سنن غير قابلة للتغيير؟

و الوجود في مجموعة أهو مخلوق واحد حي ذوشعور؟
ام هو ميت لا شعور فيه، و وجود الانسان فيه صدفة و استثناء؟
و الموجود أيؤول الى العدم؟ و المعدوم أيتحول الى الوجود؟
و اعادة المعدوم أهي ممكنة ام مستحيلة؟
و الكون و التاريخ اهما يتكرران بنفسيهما و دون تغيير ولو بعد ملايين السنين؟ (نظرية دوروكور)
و الوحدة هي المسيطرة ام الكثرة؟
و الكون أهو ينقسم الى الكون المادي و غير المادي، و المادي لا يشكّل غير قسم صغير من مجموع الكون؟
و الكون أهو بصير و تشرف على هدايته قوة عظمى؟
أم هو أعمى و يتخبط في مسيره؟
و الكون أهو عادل مع الانسان و يلبي حاجاته؟
و الكون أيوجد له رد فعل حسن اوردیء تجاه اعمال الانسان الحسنة او الرديئة؟
أتوجد حياة خالدة باقية بعد هذه الحياة الزائلة الفانية؟
و كثير من هذه الاسئلة التي من هذا القبيل.

و ليس للعلم إلا موقف واحد تجاه هذه الاسئلة و هو: «لا اعلم»، لانه لا يستطيع ان يدخلها الى مجال التجربة. و هو يستطيع فقط الاجابة عن المواضيع الجزئية و المحدودة، و لكنه عاجز عن اعطاء تصور كلي للكون.

ونوضح هذا الموضوع بمثال من الحياة العادية:

قد يكون هناك انسان يعرف بدقة «حارة» معينة من مدينة طهران، بحيث يستطيع ـ اعتماداً على ذاكرته ـ ان يصف شوارعها و ازقتها و حتى بيوتها. و الى جانبه انسان آخر يعرف بهذا الشكل «حارة» اخرى من نفس المدينة. و ثالث و رابع و خامس يعرفون «الحارات» الاخرى من

طهران ... بحيث اذا جمعنا كل هذه المعلومات فسوف تتكون لدينا صور واضحة عن كل جزء من اجزاء طهران.

ولكن اذا عرفنا طهران بهذا الشكل أنكون قد عرفناها من كل الجهات؟

أنكون قد ظفرنا بصورة كلية عن طهران؟

مثلا: ما هو شكل طهران في مجموعها؟

أهي مربعة ام بشكل دائرة ام مثل ورقة الشجرة؟ و ورقة أية شجرة؟

و اية روابط تربط تلك «الحارات» فيما بينها؟

و كيف تكون خطوط عربات السير التي تربط «الحارات» ببعضها؟

و طهران في مجموعها أهي جميلة ام قبيحة؟

كلا ... اننا لم نستطع ان نحيط بهذه الامور علما.

و اذا اردنا ان نحيط بها علما و نعرف طهران أهي جميلة ام قبيحة فلا بد لنا ان نحلّق بالطائرة في سماء طهران لنلتقط صورة كلية عن المدينة.

و لهذا قلنا ان العلم عاجز عن اعطاء الاجوبة الصحيحة للاسئلة الاساسية و اللازمة للرؤ ية الكونية، اي حول الانطباعات الكلية عن مجموع الكون و شخصيته.

و بغض النظر عن كل ما مر فان قيمة الرؤ ية الكونية العلمية قيمة عملية و فنية و ليست قيمة نظرية، و الذي يصلح ليكون قاعدة للايديولوجية انما هو القيمة النظرية و ليست العملية.

و القيمة النظرية للعلم هي في ان يكون واقع الكون كماتعكسه مرآة العلم. اما القيمة العملية و الفنية له فهي ان العلم-سواء أكان مبينا للواقع ام لم يكن- يمنح الانسان القدرة العملية على الانتاج.

و الفن الصناعي و تكنولوجيا هذا العصر مظهر للقيمة العملية و الفنية للعلم.

و من عجائب العلم في عالمنا اليوم انه بمقدار مازاد من قيمته الفنية و العملية فهو قد قلل من القيمة النظرية.

و الذين ينظرون من بُعد يتخيلون ان تقدم العلم قد جاء من استنارة الضمير البشري و من وجود الايمان و الاطمئنان بالواقع كما يعرضه علينا العلم، و قد رافق هذا تقدمه في الجهات العملية التي لا يمكن انكارها.

بينما الواقع يثبت عكس هذا تماما [١].

و بما قلناه اتضح ان الايديو لوجية محتاجة الى لون من الرؤ ية الكونية المتصفة بالصفات الآتية:

١ـ ان تكون قادرة على الاجابة عن الاسئلة في معرفة الكون و المتعلقة بكل الكون و ليس بجزء خاص منه.

٢ـ ان تفرز معرفة ثابتة الاسس و خالدة بحيث يمكن الاعتماد عليها و ليست معرفة مؤقتة و زائلة.

٣ـ ان يكون لما تقدمه قيمة نظرية كاشفة عن الواقع وليس قيمة عملية و فنية صرفة.

و مما قلناه يتبين ان العلم مع كل الميزات التي يجمعها من الجهات الاخرى ــ يفتقد هذه الامور الثلاثة السابقة الذكر.

الرؤ ية الكونية الفلسفية:

ان الرؤ ية الكونية الفلسفية تفتقد الدقة والتحديد الموجودين في الرؤ ية الكونية العلمية، و لكن عوضا عن ذلك فان الرؤ ية الكونية الفلسفية تتصف

---

(١) من اراد التوسع فليرجع الى كتاب «الرؤ ية الكونية العلمية» تأليف برتراند راسل، الفصل المتعلق بـ «حدود الاسلوب العلمي» الذي يتضمن نفي القيمة النظرية للعلم.

«المؤلف»

بلون من الجزم و اليقين لانها تعتمد على سلسلة من الاصول التي هي:

١ـ بديهية ولا يمكن انكارها و هي تتقدم باسلوب البرهان والاستدلال .

٢ـ عامة و شاملة و هي من احكام الموجود بما هو موجود .

و لهذا لانلحظ فيها ذلك التزلزل و اللا ثبات الذين تتصف بهما الرؤ ية الكونية العلمية . ولا نلحظ فيها ايضا التحديد الذي كان في تلك.

و الرؤ ية الكونية الفلسفية تجيب على تلك المواضيع التي تشكل القاعدة لأية ايديو لوجية .

و التفكير الفلسفي يوضح صورة الكون بشكل عام .

و الرؤ ية الكونية العلمية و الفلسفية كلتاهما مقدمة للعمل و لكن بشكلين مختلفين ، فالرؤ ية الكونية العلمية مقدمة للعمل حيث انها تمنح الانسان القدرة على «التغيير» و «التصرف» في الطبيعة و تجعله مسلطا عليها بحيث يستغلها فيما يحقق آماله و رغباته .

اما الرؤ ية الكونية الفلسفية فهي مقدمة للعمل و مؤثرة فيه من جهة انها تعين له اتجاه العمل و الطريق التي يختارها الانسان في الحياة . و هي تؤثر في رد فعل الانسان ازاء الكون ، و تعين له مواضيع تفكيره فيما يدور حول الكون ، و تضفي لونا خاصا على نظرته للوجود والكون . و هي تزود الانسان بفكرة او تسرق منه فكرة . تعطي حياته معنى أو تقذف به الى ساحات العبث و الضياع .

و لهذا قلنا ان العلم ليس قادراً على اعطاء الانسان رؤ ية كونية تصلح لان تكون قاعدة لايديو لوجيته . اما الفلسفة فهي قادرة على ذلك.

الرؤ ية الكونية الدينية:

اذا اعـتبرنا كل ابداء لوجهة نظر كلية حول الوجود و الكون رؤ ية كونية فـلسفـيـة مع قـطع النظر عن مبدأ تلك الرؤ ية الكونية ما هو، أهو القياس و الـبـرهـان و الاستدلال ام الوحي من عالم الغيب. اذا كان كذلك فلابد من اعتبار الرؤ ية الكونية الدينية نوعا من انواع الرؤ ية الكونية الفلسفية.

و الرؤ يتان تعيشان في افق واحد بخلاف الرؤ ية الكونية العلمية.

اما إذا لاحـظـنـا مـبـدأ الـمـعـرفة فان الرؤ ية الكونية الدينية و الرؤ ية الكونية الفلسفية نوعان مختلفان.

و في بعض الاديان ـ كما في الاسلام ـ اتخذت المعرفة الدينية للكون -فـي صـمـيـم الـديـن ـ لـونـا فـلـسـفيا، اي طريقا استدلاليا، و هذا يعني ان الـمـواضـيـع الـتـي استعرضها ذلك الدين معتمدة على العقل و الاستدلال و الـبـرهـان، و لهـذا كـانـت الـرؤ يـة الكونية الاسلامية رؤ ية كونية عقلية و فلسفية في الوقت نفسه.

و لهـذه الرؤ ية ميزتا الرؤ ية الكونية الفلسفية و هما: الثبات و الخلود، و الاخرى العموم و الشمول. و بالاضافة الى هذا فانها تتمتع بميزة تفتقدها الـرؤ يـتـان الكونيتان: العلمية و الفلسفية، و هي القداسة التي تهيمن على اسس تلك الرؤ ية.

والايـديـو لـوجـيـة تـتطلب ايمانا، و عندما يتعلق الايمان بمبدأ فانه يوفر له فـرصـة الاعتقاد بالخلود و عدم تغيير الاصول مما لم يتوفر في الرؤ ية الكونية العلمية، و بالاضافة الى هذا فانه يوفر له الشعور بالاحترام الى حد القداسة.

و يـتـضـح مـن هذا أن الرؤ ية الكونية لا تصبح اساساً للايديو لوجية ولا أرضيّة للايمان إلا اذا كانت ذات صبغة دينية.

و نستنتج من كل ما مر انّ الرؤ ية الكونية لا تكون اساسا للايديو لوجية إلا في حالة واحدة و هي تلك الحالة التي تجمع فيها بين سعة و عمق التفكير الفلسفي، و حرمة و قداسة الاصول الدينية.

ما هو المعيار في الرؤ ية الكونية الجيدة؟

الرؤ ية الكونية الراقية هي تلك التي تجمع هذه الصفات:

١ـ امكان اثباتها بالاستدلال. و بعبارة اخرى:

ان تكون محمية من ناحية العقل و المنطق.

٢ـ ان تعطي الحياة معنى، وتجتث من الاذهان فكرة العبث في الحياة و فكرة ان كل الطرق و الوسائل تؤدي الى الضياع والفراغ.

٣ـ ان تكون قادرة على احياء الآمال و تفجير الحماس و بعث الطموح.

٤ـ ان تكون قادرة على منح الاهداف الانسانية و الاجتماعية الحرمة و القداسة.

٥ـ ان تخلق الالتزام و تحقق الشعور بالمسؤولية.

فمنطقية الرؤ ية الكونية توفرلها فرصة الموافقة العقلية و تفتح امامها ابواب العقول، و ترفع من طريقها الابهام و ا لظلمة التي هي من الموانع الضخمة عمليا.

و اما قدرتها على احياء الآمال فانها تمنحها الجاذبية و القدرة على الاستقطاب و تبعث في او صالها القوة و الحرارة.

اما سريان القداسة من الرؤ ية الكونية الى الاهداف المبدئية فهو يدفع الافراد ليتجاوزوا ذواتهم و يضحوا في سبيل تلك الاهداف. و ما دام المبدأ غير قادر على اضفاء القدسية على اهدافه، و على ايجاد روح التضحية في الافراد بالنسبة الى تلك الاهداف، فانه سوف يبقى عاجزاً عن ضمان

التنفيذ.

اما المسؤولية و الالتزام في الرؤ ية الكونية فانها تغرس الشعور بالمسؤولية تجاه ذاته و مجتمعه في اعماق ضميره.

الرؤ ية الكونية القائمة على التوحيد:

ان كل هذه الميزات التي تجمعها الرؤ ية الكونية الجيدة تتوفر في الرؤ ية الكونية القائمة على التوحيد، ولا توجد رؤ ية غيرها جامعة لكل هذه الخصائص.

و هذه الرؤ ية التوحيدية تعني ادراك ان الكون قد ابدع بارادة حكيمة واحدة و ان نظام الوجود مشيد على اساس الخير و الجود و الرحمة و ايصال الموجودات الى كمالا تها اللائقة بها. و تعني ايضا ان للكون «قطبا واحدا» و «محورا واحدا». و تعني ان ماهية الكون «هي منه» (انا لله)، و انها «اليه تتجه» (انا اليه راجعون).

و كل موجودات الكون تتكامل بنظام و انسجام في «اتجاه» واحد. و لم يخلق اي موجود عبثا و بلافائدة ولا هدف. و الكون يدار بواسطة سلسلة من الانظمة القطعية التي تسمى بـ «السنن الآلهية». و الانسان يتمتع من بين الموجودات بالشرف و الكرامة، و له رسالة خاصة و واجب معين، و هو مسؤول عن تكميل وتربية ذاته و اصلاح مجتمعه، فالكون مدرسة للانسان، و الله يجازي الانسان حسب نيته و محاولا ته.

و هذه الرؤ ية التوحيدية مسلحة بقوة المنطق و العلم و الاستدلال. و في كل ذرة من ذرات الكون توجد دلائل على و جود الله الحكيم العليم، و في كل ورقة من شجرة يوجد كتاب من معرفة الله.

وتعطي هذه الرؤ ية للحياة معنى و هدفا و روحا لأنها تضع الانسان في

طريق الكمال فهو دائما يتقدم ولا يقف ابدا عند أيّ حد معين.

و لهذه الرؤ ية التوحيدية جاذبية و هي تبعث في اوصال الانسان النشاط و الحماس و تعرض امامه اهدافا رفيعة و مقدسة فتكون منه انسانا باذلا مضحيا.

و هي الرؤ ية الكونية الوحيدة التي تعطي معنىً لالتزام ومسؤولية الافراد، كل منهم ازاء الآخر، كما انها تحفظ الانسان من السقوط في الهاو ية المخيفة للعبثيين و المنادين بالضياع و اللافائدة.

الرؤ ية الكونية الاسلامية:

ان الرؤ ية الكونية الاسلامية هي رؤ ية توحيدية، و قد فسر التوحيد في الاسلام بأنقى و انظف صورة. ففي الاسلام لا يوجد للّه نظير: «ليس كمثله شيء» [١].

فهو ليس له شبيه ولا يمكن تشبيه اي شيء به سبحانه.

و اللّه ليس بحاجة على الاطلاق فالكل محتاج اليه، و هو ليس بحاجة الى اي احد:

«انتم الفقراء الى اللّه واللّه هو الغني الحميد» [٢]

و اللّه يعلم بكل شيء و قادر على كل شيء:

«انه بكل شيء عليم» [٣]

«انه على كل شيء قدير» [٤]

---

(١) الشورى ـ الآية ١١

(٢) فاطر ـ الآية ١٥

(٣) الشورى ـ الآية ١٢

(٤) الحج ـ الآية ٦

و هو سبحانه في كل مكان ولا يخلو منه مكان. ولا يختلف بالنسبة اليه اعلى مكان في السماء و ادنى مكان في الارض، و في اي مكان نقف فنحن واقفون امامه:

«فاينما تولوا فثمّ وجه اللّه» ١

و هو يعلم بمكنونات القلب و خواطر الذهن و هواجس النفس و بكل نية و قصد:

«و لقد خلقنا الانسان و نعلم ما توسوس به نفسه» ٢

و هو اقرب الى الانسان من كل شيء:

«و نحن اقرب اليه من حبل الوريد» ٣

و هو مركز الكمالات و منزه من كل نقص.

«وللّه الاسماء الحسنى» ٤

و هو ليس بجسم ولا يرىٰ بالعين:

«لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار» ٥

و الرؤية الكونية التوحيدية الاسلامية تنظر الى الكون باعتباره احد المخلوقات التي تحفظ بالارادة و العناية الالهية، ولو ابتعدت عنها تلك العناية الالِهية لأسلمتها الى الفناء و العدم.

ولم يخلق الكون عبثا ولا باطلا و ليس للّعب، بل هناك اهداف حكيمة تكمن و راء خلق الانسان و الكون. و لم يخلق اي شيء في غير محله او من دون حكمة ولا فائدة. و النظام الموجود هو احسن نظام و اكمله. و الكون قائم على اساس الحق و العدل. و قد نظّم العالم على

(١) البقرة - الآية ١١٥
(٢) ق - الآية ١٦
(٣) ق - الآية ١٦
(٤) الاعراف - الآية ١٨٠
(٥) الانعام - الآية ١٠٣

اساس الاسباب و المسببات. ولابد ان نبحث في كل نتيجة عن مقدمتها و سببها الخاص، ولابد ايضا ان ننتظر من كل مقدمة نتيجتها المعينة، و من كل سبب مسببه الخاص.

و القضاء و القدر الآلهي قد شاء ان يوجد كل موجود عن طريق علته الخاصة فقط. و القضاء و التقدير الآلهي لايّ شيءٍ انما هو نفس التقدير لسلسلة علله [1].

و تجري الارادة الآلهية في الكون بصورة «سنة» اي بصورة قانون و اصل كلي. و السنن الآلهية لا تتغير، و كل تغيير يقع انما هو حسب تلك السنن. و خير الدنيا و شرها للانسان يرتبط بلون سلوك الانسان في العالم و نوعية عمله و رد فعله. و اعمال الانسان الطيبة و السيئة لا تخلو من ردود الفعل في هذا العالم، بالاضافة الى عودتها في العالم الآخر بصورة جزاء و مكافأة. و التكامل و التدريج من قوانين الله و سننه، و الكون ليس إلا مهداً لتكامل الانسان.

و القضاء و القدر الآلهي مسيطر على كل الكون، و الانسان-بحكم هذا القضاء و القدر- حر مختار مسؤول و مسلط على مصيره الخاص. و يتمتع الانسان بالكرامة و الشرف الذاتي و هو مؤهل للخلافة الآلهية. و الدنيا و الآخرة ترتبطان ببعضهما، و ارتباطهما يشبه ارتباط مرحلة البذر بمرحلة الحصاد للزرع، فكل أحد يحصد ما كان بذر.

و هذا مثل رابطة مرحلة الطفولة بمرحلة الشيخوخة حيث تكون هذه المرحلة الاخيرة نتاج و صنيعة مرحلة الطفولة و الشباب.

---

(١) ليرجع من شاء الى كتاب «الانسان و المصير» لمؤلف هذا الكتاب.

الرؤية الكونية الواقعيّة

ليس الاسلام إلا دينا باحثا عن الحقيقة حريصا على الواقع. و «الاسلام» لغة يعني «التسليم». و هذا يوضح هذه الحقيقة و هي ان اول شرط لكون الانسان مسلما انما هو التسليم بالواقعيات والحقائق. و كل لون من العناد و اللجاج و التعصب و التقليد الاَعمى والانحياز الى جهة و عبادة الذات، كل هذه يهاجمها الاسلام و يدينها لأنها مخالفة لروح حب الحقيقة و الواقع. و يرى الاسلام ان الشخص الذي يطلب الحق دون تعصب ولا انحياز و يبذل جهده ليصل اليه ـ هذا الشخص معذور حتى لو فرضنا انه لم يصل الى الحقيقة. و كذلك يرى ان الشخص الذي يسلك سبيل العناد و اللجاج لا قيمة لعمله حتى لو فرضنا انه و افق الحق عن طريق التقليد و ا لوراثة و امثالهما. و المسلم الواقعي ـ رجلا كان ام امرأة ـ هو ذلك الانسان الباحث عن الحقيقة و المتعلق بها اين وجدها و عند اي انسان. ولا يبدي اي تعصب في تحصيل العلم، فهو يسرع اليها و ان كانت في ابعد مكان من هذا العالم. والمسلم الواقعي لا يعتبر طلب الحقيقة محدودا بمرحلة معينة من عمره، ولا منحصراً بمنطقة خاصة، ولا مقصوراً على اشخاص معدودين، لان الاسوة الكبرى للمسلمين قد قال: طلب العلم فريضة على كل مسلم و مسلمة، و قال: خذوا الحكمة ولو من المشرك،

و قال ايضا: الحكمة ضالة المؤمن فليطلبها ولو في يد اهل الشرك [1] و قال: اطلبوا العلم ولو بالصين.

و نسب اليه قوله: اطلبوا العلم من المهد الى اللحد.

و يهاجم الاسلام الظنون السطحية و تناول الامور من جانب واحد و كذلك التقليد الأعمى للآباء و الامهات و التبعية للسنن الموروثة، لانها ضد روح التسليم و طلب الحقيقة التي يحثّ عليها الاسلام، و هي توجب الخطأ و الانحراف والبعد عن الحقيقة.

مبدأ الوجود و الواقع المطلق هو اللّه:

ان الانسان موجود باحث عن الواقع. و الطفل الانساني منذ ساعات حياته الاولى يبحث عن أثداء امه، و هو في بحثه هذا انما يبحث عن الواقع، ثم يصل تدريجيا الى النضج الجسمي والعقلي و حينئذ يبدأ بالتفكيك بينه و بين الاشياء، و يعتبر هذه الاشياء امورا خارجة و منفصلة عن ذاته. و مع ان علاقته بالاشياء عن طريق التفكير إلا انه يستفيد من التفكير باعتباره وسيلة و رابطة عمل و هو يعلم ان واقع الاشياء غير الصور الذهنية و الافكار التي توجد لديه.

و الواقعيات التي يدركها الانسان عن طريق حواسه و التي نطلق على مجموعها اسم «الكون» انما هي امور لا يمكن فصلها عن الخصائص الآتية:

١ـ المحدودية:

فالموجودات المشهودة و المحسوسة لدينا بدءاً من اصغر «ذرة» و انتهاءاً بأكبر «نجم» كلها محدودة، اي انها مختصة بقطعة معينة من

---

(١) تحف العقول ص ١٩٨، اميرالمؤمنين.

المكان و بمرحلة خاصة من الزمان، و هي ليست موجودة خارج تلك القطعة من المكان او تلك المرحلة من الزمان.

و بعض الموجودات يملأ مكانا أكبر أو يشغل زمانا اطول، و بعضها الآخر يملأ مكانا اصغر أو يشغل زمانا أقصر و لكنها جميعا محدودة بقسم من المكان و بمقدار من الزمان.

٢ـ التغيير:

كل موجودات الكون متغيرة و متحولة و غير مستقرة. و لا يبقى اي موجود على حالة واحدة في هذا الكون المحسوس، فهو اما ان يكون في حالة النضج و التكامل و اما ان يكون في حالة الضعف و الانحطاط. و كل موجود مادي محسوس فهو يطوي مرحلة وجوده في دورات مبادلة مستمرة تجري في اعماق واقعه، فهو اما ان يكسب و اما ان يمنح و اما ان يكون مكتسبا مانحا في الوقت نفسه. و هذا يعني انه اما ان يأخذ شيئا من واقعية الاشياء الأخرى و يجعله جزءاً من واقعه، و اما ان يعطي شيئا من واقعه للخارج، و اما ان يقوم بكلتا المهمتين.

و على اية حال فليس هناك موجود مادي ثابت على حالة واحدة. و هذه الميزة تشمل جميع موجودات هذا الكون.

٣ـ الارتباط:

من ميزات هذه الموجودات «الارتباط» فأي موجود نلاحظه نجده «مرتبطا» او «مشروطا». اي ان وجوده مشروط بشيء او عدة اشياء اخرى بحيث اذا لم توجد تلك الأشياء الاخرى فانه لن يوجد ابدا. و كلما دققنا في صميم الواقع رأينا موجودات مقرونة بـ «اذا» مرة واحدة او مرات عديدة.

ولا نرى بين الموجودات المحسوسة موجوداً لا يرتبط اطلاقا باي شرط (فهو متحرر من قيد اي موجود آخر بحيث لا يختلف وجود و عدم كل الاشياء

بالنسبة اليه).

و كل الموجودات «مشروطة»، اي ان كلاًمنها يوجد على تقدير وجود شيءآخر، و ذلك الآخر بدوره يوجد على تقدير وجود أمر آخر و هكذا ....

٤ـ الحاجة:

لما كانت الموجودات المحسوسة «مشروطة» فهي اذن «محتاجة».

و الى اي شيءهي محتاجة؟

انها محتاجة الى كل الشروط التي لا تعد و التي يتوقف عليها وجودها. و كل واحد من الشروط محتاج بدوره الى سلسلة من الشروط الاخرى ... و هكذا ...

و ليس باستطاعتنا ان نظفر بموجود محسوس، معتمداًعلى نفسه فقط و ليس محتاجا الى أحد، و حتى اذا عدم كل ما عداه فهو يستطيع ان يظل موجودا. اذن فالحاجة شائعة و شاملة لكل الموجودات المحدودة.

٥ـ النسبية:

ان الموجودات المحسوسة نسبية من حيث اصل الوجود و من حيث كمالات الوجود. اي اننا اذا وصفناها بالكبر و العظمة او بالقدرة او بالجمال او بالقدم او حتى بالوجود فان ذلك الوصف انما يكون بالقياس الى الاشياء الاخرى.

فنقول مثلا: الشمس كبيرة اي بالقياس الينا او الى ارضنا او الى الكواكب التي هي جزء من منظومتنا الشمسية. و لكن هذه الشمس بنفسها صغيرة بالقياس الى بعض النجوم.

و اذا قلنا ان قوة الباخرة الكذائية او الحيوان الفلاني كبيرة اي بالنسبة الى قوة الانسان هي كبيرة. و كذلك العلم و المعرفة و الجمال، و حتى وجود شيءبالنسبة الى وجود شيءآخر.

و كل وجود و كمال و معرفة و جمال و قوة و عظمة و جلال فهو كذلك بالقياس الى ما تحته، اما اذا قسناه الى ما فوقه فان تلك الصفات ستنقلب الى ما يقابلها فيتحول الوجود الى تجلٍّ، و الكمال الى نقص، و المعرفة الى جهل، والجمال الى قبح، و العظمة و الجلال الى حقارة.

و القوة العقلية و الفكرية عند الانسان لا تقنع بالظواهر - على عكس الحواس - بل ينفذ نورها الى اعماق الوجود فتدرك ان الوجود لا يمكن ان يكون محدودا بهذه الامور المتغيرة و النسبية و المشروطة و المحتاجة و المحدودة.

ان خيمة الوجود الهائلة التي نشاهدها اما منا واقفة بذاتها و معتمدة على نفسها. و هذا يضطرنا للاعتراف بوجود الحقيقة اللامحدودة و المطلقة و غير المشروطة و اللامحتاجة و التي يعتمد عليها كل الوجود و هي حاضرة في كل الازمنة و الملابسات، و إلا فان تلك الخيمة لم تستطع ان تستوي على اقدامها، بل لولا هذه الحقيقة لبقيت تلك الخيمة ضمن حدود العدم، و لم يكن هناك وجود و انما هو عدم محض.

و ينسب القرآن لله سبحانه صفات من قبيل «القيوم» و «الغني» و «الصمد»، و بهذا يذكر الانسان بان كل الوجود محتاج الى حقيقة يكون كل الوجود «قائما» بها، و تلك الحقيقة انما هي الاساس و الحافظ لكل الامور المحدودة و النسبية و المشروطة.

و تلك الحقيقة غير محتاجة، اذن كل ما عداها فهو محتاج.

و هي كاملة (و بتعبير القرآن «الله الصمد») اي انها مليئة بالوجود من الداخل، اذن كل ما عداها فهو فارغ من الداخل و محتاج الى تلك الحقيقة المليئة بالوجود.

و يطلق القرآن الكريم على الموجودات المحسوسة و المشهودة اسم «الآيات» اي العلامات، اشارة الى ان كل موجود فهو بدوره علامة على

الوجود اللامحدود و على العلم و القدرة و الحياة و المشيئة الالهية.

و ينظر القرآن الكريم الى الطبيعة باعتبارها كتابا قدقام بتأليفه عالم حكيم، و كل سطر فيه بل كل كلمة فيه ليست سوى علامة على العلم و الحكمة اللانهائية لذلك المؤلف.

و يرى القرآن ان الانسان كلمانال حظاً من العلم و المعرفة للاشياء فهو يزداد ادراكا لآثار القدرة و الحكمة و العناية و الرحمة الالهية.

و كل علم من العلوم الطبيعية فهو من ناحية يعتبر معرفة للطبيعة، ولكنه بنظرة اعمق و اوسع يعتبر معرفة لله سبحانه و تعالى.

و لكي نطلع على اسلوب القرآن في استخدام معرفة الطبيعة من اجل معرفة الله نذكر آية من جملة الآيات الكثيرة الواردة في هذا المضمار:

«ان في خلق السماوات و الارض و اختلاف الليل و النهار و الفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس و ما انزل الله من السماء من ماء فأحيابه الارض بعد موتها و بثّ فيها من كل دابة و تصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء و الارض لآيات لقوم يعقلون».[1]

في هذه الآية الكريمة يدعو الى معرفة الكون بصورة عامة من صناعة السفن و السير في الارض لنيل المصالح الاقتصادية، و من علم الكائنات الجوية لمعرفة منشأ الهواء و المطر و حركة السحاب، و من علم الاحياء لمعرفة انواعها و فوائدها و مضارها. و التعمق في فلسفات هذه العلوم يقود الى معرفة الله.

---

(١) البقرة - ١٦٤.

صفات الله:

جاء في القرآن الكريم:

«له الاسماء الحسنى»[1]

اي ان الله متصف بكل صفات الكمال و لهذا فان افضل الاسماء انما هي له. و قد جاء فيه ايضا.

«و له المثل الاعلى في السماوات و الارض».[2]

و لهذا فان الله هو الحي القادر العليم المريد الرحيم الهادي الخالق الحكيم الغفور العادل، و بصورة مجملة فانه لا توجد صفة كمال إلا و هي موجودة فيه.

و من ناحية اخرى فهو ليس جسما ولا مركبا ولا يطرأ عليه الموت و ليس عاجزا ولا مجبورا ولا ظالما.

و تسمى الفئة الاولى من الصفات الكمالية التي يتصف بها الله سبحانه بـ «الصفات الايجابية»، و تسمى الفئة الثانية الناشئة من النقص و التي نُزه عنها الله بـ «الصفات السلبية».

و نحن «نثني» على الله و «نسبحه» ايضا. فعند ما نثني عليه فاننا نذكر الاسماء الحسنى و الصفات الكمالية، و عندما نسبحه فاننا ننزهه عما لا يليق بذاته. و في كلتا الحالتين فنحن نرسخ معرفته في انفسنا، و بهذا نرفع ذواتنا نحو الاعلى.

وحدانية الله:

ليس لله سبحانه مثيل ولا شبيه ولا شريك، بل من المستحيل ان يكون

(١) الحشر - الآية ٢٤.

(٢) الروم - الآية ٢٧.

للّه شريك بحيث يكون لنا مكان الواحد عدة آلهة، لان الصفات من قبيل التثنية و التثليث و ما شابه انما هي من خواص الموجودات المحدودة و النسبية، ولا معنى اطلاقا للتعدد و الكثرة في حق الموجود اللامحدود.

فنحن مثلا يمكن ان يكون لنا ولد «واحد»، و يمكن ان يكون لنا «اثنان» و هكذا. و نحن نستطيع ان نكسب صديقا «واحداً» او صديقين «اثنين» او أكثر، لان الولد والصديق من الموجودات المحدودة، و المحدود يمكن ان يكون له في رتبته مثل و نظير و بالتالي فهو يمكن ان يتعدد. اما الموجود اللامحدود فهو يرفض التعدد، و نضرب لهذا مثلا و ان كان ليس دقيقا و لكنه يوضح ما نريد ان نقول:

يبدي العلماء وجهتي نظر فيما يخص ابعاد الكون المادي المحسوس: فبعض يدعي ان ابعاد هذا الكون محدودة، اي ان هذا الكون المحسوس سوف يصل الى مرحلة ينتهي فيها، اما البعض الآخر فهو يزعم ان ابعاد الكون المادي غير محدودة و هي ترفض النهاية من اية جهة، فالكون المادي ليس له اول ولا وسط ولا آخر.

فاذا اعتبرنا الكون المادي محدودا فان هناك سؤالا يفرض نفسه و هو:

أيكون الكون المادي واحدا أم اكثر؟

اما اذا اعتبرناه غير محدود فان فرض كون مادي آخر يصبح غير معقول، لاننا كلما فرضنا كونا آخر فانه اما ان يكون نفس هذا الكون او جزءاً منه.

هذا المثال يتعلق بالكون المادي و الوجود الجسمي الذي هو محدود و مشروط و مخلوق، و ليس مطلقا ولا مستقلا و لاقائما بذاته. و الكون المادي و ان فرضنا انه من حيث الابعاد غير محدود و لكنه من حيث مرتبة الوجود محدود، و ما دمنا قد فرضناه غير محدود من حيث الابعاد فلا يمكننا اذن ان نفرض له ثانيا.

اما اللّه سبحانه فهو الوجود اللامحدود و الواقع المطلق و المحيط بكل الاشياء ولا يخلو منه مكان ولا زمان، و هو اقرب الينا من حبل الوريد، اذن يستحيل ان يكون له مثل او نظير. بل نحن لا نستطيع حتى ان «نفرض» له مثلا أو نظيرا.

و بالاضافة الى هذا فنحن نحس بعنايته و تدبيره و حكمته في كل الموجودات، و نشاهد في مختلف ارجاء الكون ارادة واحدة و مشيئة واحدة و نظاما واحدا، و هذا يثبت انه ليس لكوننا إلا مركز واحد و ليس هو اثنين ولا ثلاثة ولا اكثر.

و بغض النظر عن هذا كله فلو كان هناك إلّهان او أكثر لتدخلت في الامور ارادتان او اكثر ولأثرت هذه الارادات في الاشياء بنسبة واحدة، و للزم ان يصبح -هذا المؤهل للوجود- موجودين حتى يمكن ان ينتسب الى مركزين، و كل من هذين الموجودين بدوره لابد ان يصبح موجودين ... و هكذا .. و ينتج من هذا ان لايأتي الى الوجود اي موجود و بالتالي يتحول الكون كله الى الفناء و العدم. و يشير الى هذا قول اللّه تعالى في القرآن الحكيم:

«لو كان فيهما آلهة إلا اللّه لفسدتا» [١]

الخضوع و العبادة:

ان معرفة اللّه الواحد بعنوان انه اكمل ذات باكمل صفات، و انه منزه عن كل نقص و عيب، و معرفة علاقته بالكون و التي هي الخلق والحفظ و الفيض و العطف و الرحمة ـ ان هذه المعرفة لتخلق في انفسنا رد فعل، و نحن نسمي رد الفعل هذا باسم «العبادة».

---

(١) الانبياء ـ الآية ٢٢.

و العبادة لون من ألوان العلاقة الخاضعة الشاكرة المادحة التي يقيمها الانسان مع ربه. و هذا اللون من الارتباط لا يستطيع الانسان ان يقيمه إلا مع ربه فقط، ولا يصدق إلا في مورد اللّه، و في غير حق اللّه ليس صادقا ولا جائزا. و معرفة اللّه بعنوان انه المبدأ الوحيد للوجود و رب كل شيء توجب ان لا نجعل غيره شريكا له في العبادة. و القرآن الكريم يؤكد و يصر كثيرا على ان العبادة والخضوع لا تكون إلا للّه الواحد، ولا يوجد ذنب مثل الشرك باللّه.

و يحسن بنا ههنا ان نعرف ما هي هذه العبادة التي تختص باللّه ولا يجوز للانسان ان يتجه بها الى اي موجود آخر.

و كيف تكون هذه الرابطة؟

تعريف العبادة:

لكي يتضح مفهوم العبادة و معناها، و لكي نضع تعريفا سليما لها نرى من اللازم ذكر مقدمتين.

١- العبادة قولية وعملية: فالقولية عبارة عن مجموعة من العبارات و الاذكار التي تجري على ألسنتنا مثل قراءة الحمد و السورة والاذكار في الركوع والسجود والتشهد في الصلاة و كذلك التلبية في الحج. اما العبادة العملية فهي مثل القيام والركوع والسجود في الصلاة، و الوقوف بعرفات والمشعر الحرام و الطواف في الحج. و العبادات غالبا تشتمل على جزء قولي و آخر عملي، مثل الصلاة و الحج فكل منهما يشتمل على جزء قولي و آخر عملي.

٢- اعمال الانسان على قسمين: فبعض منها خال من القصد الخاص ولا يشير الى شيء آخر و انما يؤدى من اجل آثاره الطبيعية و التكوينية.

مثلا يقوم المزارع بسلسلة من الاعمال المتعلقة بالزراعة من اجل ان يظفر بآثارها الطبيعية، و هو لايؤديها لتكون علامة على سلسلة من الاحساسات، و كذلك الخياط في اعمال الخياطة. و هكذا عندما نبدأ السير نحو المدرسة فنحن لا نهدف من هذا السير سوى الوصول الى المدرسة ولا نقصد بهذا السير الى اظهار اي مقصود آخر.

و لكن بعض الاعمال يؤدى على اساس انه علامة على سلسلة من الاهداف، ولاظهار ألوان من الاحساسات. مثل ما لو حركنا رأسنا نحو الاسفل اشارة الى التصديق، و مثل مالو جلسنا في احقر مكان في المجلس علامة على التواضع، أوأحنينا رأسنا علامة على التعظيم و التكريم.

و معظم اعمال الانسان انما هي من النوع الاول و اقلها يكون من النوع الثاني. و لكن بعضا منها ـ على اية حال - من هذا اللون الذي يظهر الاحساس. و هذا اللون من العمل في حكم إستعمال الكلمات و الالفاظ و اللغات الرائجة لإفادة هدف ولإبراز نيّة.

و بعد ان تمت هاتان المقدمتان نقول: ان العبادة القولية و العملية عمل «ذو معنى» يؤديه الانسان با قواله العبادية لابراز حقيقة واحدة اوعدة حقائق، و يؤديه باعماله العبادية من قبيل الركوع والسجود و الطواف و الامساك ليؤكد نفس ما انجزه في الاذكار القولية.

روح العبادة و الخضوع:

ما يظهره الانسان في عباداته القولية و العملية هو مايأتي:

١ـ الشكر لله و الثناء عليه بالصفات الخاصة به، اي تلك الصفات التي تعني الكمال المطلق مثل العلم المطلق، القدرة المطلقة، الارادة المطلقة. و معنى الكمال المطلق و العلم المطلق و القدرة والارادة المطلقتين انها

غير محدود ة بحدود ولا مشروطة بشروط.. و يلزم من هذا ان لا يكون اللّه محتاجا على الاطلاق.

٢ـ التسبيح و تنزيه اللّه من كل نقص و عيب من قبيل: الفناء، المحدودية، عدم المعرفة، عدم القدرة، البخل، الظلم و امثالها.

٣ـ الشكر للّه باعتباره المنشأ الاصلي للخير و النعم، و كل ما لدينا من خيرات فهي منه، و كل ما عداه ليس إلا وسيلة قدجعلها اللّه سبحانه.

٤ـ اظهار التسليم المحض و الطاعة الخالصة ازاءه تعالى، و الاقرار بانه مطاع على الاطلاق وانه يستحق الطاعة و التسليم دون تحفظ. و هو أهل لإعطاء الاوامر لانه هو اللّه، و نحن مؤهلون للطاعة و التسليم في مقابله لاننا عبيد و مخلوقون.

٥ـ و هو تعالى لا شريك له في اي موضوع من المواضيع الرئيسية، فهو وحده الكامل المطلق، و هو وحده المنزه عن النقص، و هو وحده المنعم الاصلي والمنشئ الاساسي لكل النعم و لهذا يعود الشكر كله اليه، و هو وحده الذي يستحق ان يكون مطاعا محضا و ان يسلم اليه بشكل خالص. و كل طاعة من قبيل الطاعة للنبي او للامام او للحاكم الشرعي الاسلامي او للأب اوللأم او للاستاذ فلابدّ ان تنتهي الى طاعته سبحانه و إلا فهي غير جائزة ولا مشروعة.

هذا هو الموقف الذي يليق بعبد ان يقفه امام خالقه العظيم.

و في غير حق اللّه الواحد فان هذا لا يصدق ولا يجوز.

درجات التوحيد ومراتبه

للتوحيد مراتب و درجات كما ان للشرك ـ و هو المفهوم المقابل للتوحيد ـ مراتب و درجات. و اذا لم يطو الانسان كل مراحل التوحيد فهو ليس موحداً واقعيا.

١ـ التوحيد الذاتي:

و هو يعني معرفة ذات الحق بالوحدة و التفرد. و من المعارف الاولية معرفته عزوجل بالغنى و عدم الحاجة. اي انها ذات غير محتاجة من اية جهة من الجهات، و بتعبير القرآن هو «الغني» فكل شيء محتاج اليه و يطلب المدد منه، و هو سبحانه غني عنها جميعا:

«يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله و الله هو الغني»[١].

وعلى حد تعبير الحكماء: انه واجب الوجود.

و يعني ايضا «الاولية» اي انه هو المنشئ و المبدع و المبدأ. فهو خالق الموجودات الاخرى جميعا، و كل الموجودات قد صدرت منه، و هو تعالى لم يصدر من اي شيء منها. وعلى حد تعبير الحكماء: انه العلة الاولى.

و يعد هذا من المعارف و التصورات الاولية لكل انسان، فكل احد

---

(١) سورة فاطر ـ الآية ـ ١٥.

يفكر في ذات الله، و سواء أكان مثبتا ام نافيا، مصدقا ام منكرا فان فكرة تحتل مكانا لها في عقله و تتلخص في انه:

أتوجد هناك حقيقة لا ترتبط بأية حقيقة اخرى، و كل الحقائق الاخرى مرتبطة بها و قد جاءت بارادتها، اما تلك الحقيقة فهي لم تتأثر بارادة ما سواها؟

فالتوحيد يعني انه حقيقة ترفض «الثنائية» و التعدد، و انه لا نظير له:

«ليس كمثله شيء» [1]

و انه لا يوجد في مرتبته اي موجود:

«و لم يكن له كفواً احد» [2]

و من هنا يعد موجودما فردامن أفرادنوع ما، فمثلايعد «حسن» فردا من افراد الانسان، و في هذه الحال يمكن فرض افراد آخرين للانسان. كل هذا من مختصات الممكنات و المخلوقات. اما واجب الوجود فهو منزه عن هذه المعاني.

و لما كان واجب الوجود واحدا، اذن فالكون واحد من حيث المنشأ و المنتهى، و الكون لم يأت من اصول متعددة و لن يعود الى اصول متعددة، و انما هو قد جاء من اصل واحد و حقيقة واحدة:

«قل الله خالق كل شيء» [3]

و سوف يعود الى نفس تلك الحقيقة:

«ألا الى الله تصير الامور» [4]

و بعبارة اخرى: فالكون و الوجود له قطب واحد و مركز واحد و محور

---

(١) الشورى - الآية ١١.

(٢) سورة التوحيد - الآية ٤.

(٣) سورة الرعد - الآية - ١٦.

(٤) سورة الشورى - الآية - ٥٣

واحد.

و علاقة اللّه بالكون ليست إلاّ علاقة الخالق بالمخلوق و رابطة العلة الايجادية بالمعلول، و ليست من لون رابطة النور بالمصباح ولا من لون رابطة الشعور الانساني بالانسان.

و صحيح ان اللّه ليس منعزلاً عن الكون:

«ليس عن الاشياء بخارج ولا فيها بوالج» [1]

و:

«هو معكم اينما كنتم» [2]

و لكنه لا يلزم من كون اللّه غير منعزل عن الكون ان يكون اللّه سبحانه بالنسبة الى الكون كما يكون النور بالنسبة الى المصباح، و كما يكون الشعور بالنسبة الى الانسان، و لو كان اللّه كذلك لأصبح معلولاً للكون، لا الكون معلول للّه، لان الضوء معلول للمصباح، و ليس المصباح معلولا للضوء.

ولا يلزم ايضا من كون اللّه غير منفصل عن الكون ان يتجه اللّه و الكون و الانسان باتجاه واحد و ان يتحرك الجميع بارادة واحدة و روح واحد. فكل هذه صفات للممكن و المخلوق. و اللّه سبحانه منزه عن صفات المخلوقين:

«سبحان ربك ربّ العزة عما يصفون» [3]

٢ـ توحيد الصفات:

و يعني عينية ذات الحق مع صفاته، وعينية الصفات فيما بينها. فالتوحيد الذاتي يتضمن نفي وجود ثانٍ له و نفي وجود المثل و النظير، و

(١) نهج البلاغة.

(٢) سورة الحديد ـ الآية ـ ٤.

(٣) سورة الصافات ـ الآية ـ ١٨٠.

توحيد الصفات يعني نفي الكثرة و التركيب في ذات الحق.

و ذات الله سبحانه في الوقت الذي تتصف فيه بالصفات الكمالية من قبيل الجمال و الجلال فان ذلك ليس شيئا مختلفا عن الذات، فاختلاف الذات مع الصفات و اختلاف الصفات فيما بينها لازم من لوازم الوجود المحدود.

اما الوجود اللا متناهي فكما انه لا يمكن تصور ثانٍ له فكذلك لا يمكن تصور الكثرة و التركيب ولا اختلاف الذات مع الصفات.

و توحيد الصفات ايضا ـ مثل التوحيد الذاتي ـ يعد من اساسيات المعارف الاسلامية، و من ارفع و اغنى الافكار البشرية التي تبلورت بصورة خاصة في المذهب الشيعي.

و نشير هنا الى جانب من خطبة للامام علي (ع) في نهج البلاغة، و هو يصلح ان يكون مؤيدا لمدعانا و موضحا له: فقد جاء في اول خطبة من نهج البلاغة قوله:

«الحمدللّه الذي لا يبلغ مدحته القائلون، و لا يحصي نعماءه العادّون، ولا يؤدي حقه المجتهدون، الذي لا يدركه بُعد الهمم، ولا يناله غوص الفطن، الذي ليس لصفته حد محدود ولا نعت موجود».

ففي هذه الكلمات يذكر الامام صفات اللّه اللا محدودة. و يستمر في حديثه و بعد عدة جمل يقول:

«كمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل موصوف انه غير الصفة و شهادة كل صفة انها غير الموصوف فمن وصف اللّه سبحانه فقد قرنه و من قرنه ...».

فقد اثبت الامام بهذا الحديث الصفة للّه تعالى: «الذي ليس لصفته حد محدود»، و نفى عنه الصفة ايضا: «لشهادة كل صفة انها ...». و منه يعرف ان الصفة التي يتصف بها اللّه سبحانه انما هي الصفة

اللامحدودة لان الذات غير محدودة و الصفة عين الذات. و اما الصفة التي نُزّه عنها اللّه عزوجل فهي الصفة المحدودة و التي هي غير الذات و غير الصفات الاخرى.

اذن توحيد الصفات هو معرفة و ادراك هذه الحقيقة و هي: ان ذات الحق هي عين صفاته.

٣ـ التوحيد الفعلي:

و هو يعني معرفة ان العالم بكل انظمته و سننه و علله و معلولاته و اسبابه و مسبباته، و كل الافعال و الاعمال ناشئة من ارادته جلّ وعلا.

فكما ان موجودات العالم ليست مستقلة بذاتها، بل كلها قائمة به و متوقفة عليه، وهو سبحانه «قيّوم» العالم حسب تعبير القرآن، فهي أيضاً ليست مستقلة في مجال التأثير و العلية. و ينتج من هذا ان اللّه سبحانه ليس له شريك في الذات ولا في الفاعلية. و كل فاعل و سبب فهو قد اكتسب وجوده و حقيقته و تأثيره و فاعليته من اللّه سبحانه. و هذه كلها متوقفة عليه. و كل حول و قوة فهي مرتبطة به عزوجل:

«ما شاء اللّه ولا قوة إلا به».

«لا حول ولا قوة إلا باللّه».

و لما كان الانسان واحدا من مخلوقاته فهو مثلها مؤثر في افعاله، و هو ارفع منها حيث يؤثر في مصيره الخاص، و لكن هذا لا يعني ان الامر قد «فوّض» اليه، ولا يعني ان حبله قد ترك على غاربه.

«بحول اللّه و قوته اقوم واقعد».

و الاعتقاد بـ «التفويض» و «الاستقلال التام» لاي موجود مخلوق، انسانا كان أم غير انسان، فهو يستلزم الاعتقاد بوجود شريك للّه في الاستقلال بالفاعلية و هذا الاستقلال بالفاعلية يستلزم الاستقلال في الذات مما ينافي التوحيد الذاتي فضلا عن التوحيد في الافعال:

« و قل الحمدللّه الذي لم يتخذ ولداً و لم يكن شريكفي الملكو لم يكن له وليٌّ من الذلّ و كبّره تكبيراً»[1] .

٤ـ التوحيد في العبادة:

ما مرّمن مراحل التوحيد الثلاث كلها تندرج تحت عنوان التوحيد النظري و تتعلق بالمعرفة، اما التوحيد في العبادة فهو توحيد عملي و يتعلق بـ «الكينونة» و «الصيرورة».

تلك المراحل الثلاث الماضية تشكل التفكير الحقيقي، و هذه المرحلة من التوحيد تشكل «الكينونة» و «الصيرورة» الحقيقية.

و التوحيد النظري يمنح الرؤ ية الواضحة للكمال، اما التوحيد العملي فهو يوجّه الحركة نحو السبيل الموصلة الى الكمال.

و التوحيد النظري هو ادراك لوحدانية اللّه، اما التوحيد العملي فهو «توحيد» ذات الانسان.

و التوحيد النظري «رؤ ية»، اما التوحيد العملي فهو «سلوك».

و قبل ان نشرح مفهوم التوحيد العملي ينبغي ان نشير الى ملاحظة مهمة حول التوحيدالنظري و هي:

أيكون التوحيد النظري ممكنا ام مستحيلا؟

أي معرفة اللّه بوحدانية الذات و عينية الذات والصفات و التفرد بالفاعلية، هذه كلها أهي ممكنة ام مستحيلة؟

و على فرض امكانها، أتكون هذه المعرفة مؤثرة في السعادة البشرية؟ ام لسنا بحاجة اليها، و الذي ينفعنا انما هو التوحيد العملي فقط؟

اما امكانية او استحالة هذه المعرفة فقد تناولناها بالبحث في كتاب «اصول الفلسفة و طريقة معرفة الحقيقة».

---

(١) سورة الاسراء ـ الآية ١١١.

و اما انها مفيدة او لاعائد منها فانه يتوقف على كيفية تفسيرنا للانسان و سعادته.

و قد حمل تيار الفكر المادي الناس ـ و حتى بعض المؤمنين بالله ـ على اعتبار مسائل المعرفة الآلهية لافائدة منها، و اعتبروها لونا من التحليق في عالم الذهن و الفرار من عالم الواقع.

اما الانسان المسلم الذي لا ينظر الى الانسان على اساس ان واقعه هو هذا الجسد فحسب، و انما واقعه الانساني الاصيل هو روحه ـ ذلك الروح الذي جوهره القدس والعلم و الطهارة ـ فهو يدرك بوضوح كون التوحيد النظري علاوة على انه يشكل القاعدة للتوحيد العملي، فهو بذاته كمال نفسي، بل هو ارفع الكمالات النفسية، حيث يقرب الانسان من الحقيقة و يرفعه نحو الله و يمنحه الكمال:

«اليه يصعد الكلم الطيب و العمل الصالح يرفعه»[١]

ولا تتحقق انسانية الانسان إلا بعد معرفة الله معرفة حقيقية، لان معرفة الانسان ليست منفصلة عنه، و انما هي ارفع و اثمن شيء في وجوده. فبمقدار ما يعرف الانسان من الوجود و نظامه و مبدئه فان انسانيته ـ التي نصفها العلم و المعرفة ـ تتحقق بنفس ذلك المقدار.

والاسلام يرى ـ و خاصة المذهب الشيعي ـ انه لا شك ولا ترديد في كون ادراك المعارف الآلهية، بغض النظر عن الآثار العملية و الاجتماعية المترتبة عليه، فهو بنفسه هدف و غاية للانسانية.

و نبدأ بعد ذلك بتوضيح التوحيد العملي:

فالتوحيد العملي او التوحيد في العبادة يعني الاتجاه بالعبادة لله الواحد.

---

(١) سورة فاطر ـ الآية ١٠.

و بعبارة اخرى: هو الوحدة في اتجاه عبادة الحق.

و سوف نذكر فيما بعد ان للعبادة ـ من وجهة نظر الاسلام ـ مراتب و درجات. و اوضح مراتبها هو اداء مراسم التقديس و التنزيه، التي ان أُديت لغير الله فهو خروج نهائي من دائرة التوحيد و من حدود الاسلام.

و لكن العبادة لا تنحصر ـ من وجهة نظر الاسلام ـ في هذه الدرجة فحسب، و انما اتخاذ اي اتجاه بحيث يعتبر انموذجا و قبلة معنوية فهو عبادة ايضا.

فالشخص الذي يتخذ هواه النفسي اتجاهاً له و مثالاً و قبلة معنوية فهو يعبده:

«أرأيت من اتخذ إلّهه هواه» [1]

و كذلك الطاعة لاوامر شخص لم يأمر الله بطاعته فهي عبادة له:

«اتخذوا أحبارهم و رهبانهم ارباباً من دون الله» [2]

«ولا يتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون الله» [3]

و على هذا فالتوحيد العملي او التوحيد في العبادة يعني طاعة الله وحده والا تجاه اليه في حركتنا و اتخاذه قبلة و مثالاً لأرواحنا، و الإعراض عن كل مطاع آخر و عن اية جهة اخرى و قبلة اخرى و مثال آخر.

و هذا يعني ان يكون كل انعطاف لله، و كل استقامة لله و كل خدمة لله، فنحن من اجل الله نحيا و من اجله نموت كما قال ابراهيم:

«و جهت وجهى للذي فطر السماوات و الارض حنيفاً و ما أنا من المشركين» [4].

---

(١) سورة الفرقان ـ الآية ـ ٤٣.

(٢) سورة التوبة ـ الآية ـ ٣١.

(٣) سورة آل عمران ـ الآية ـ ٦٤

(٤) سورة الانعام ـ الآية ـ ٧٩.

«قل ان صلاتي و نسكي و محياي و مماتي لله رب العالمين لا شريك له و بذلك امرت و انا اول المسلمين» [١]

ان توحيد ابراهيم (ع) هذا توحيد عملي.

و الكلمة الطيبة:

«لا إله إلا الله»

ناظرة قبل كل شيء الى التوحيد العملي. و هي تعني ان غير الله ليس مستحقا للعبادة.

الانسان و الوصول الى التوحيد:

خاض الفكر في موضوع وصول واقع الوجود الانساني الى الوحدة في العالم النفسي و في الاتجاه التكاملي الانساني، و كذلك في وصول المجتمع الانساني الى الوحدة و الانسجام في نظام اجتماعي متكامل. و في مقابل هذا خاض في موضوع تفتيت شخصية الفرد الانساني بين اقطاب مختلفة بحيث تتقطع حقيقة وجوده الى اقسام غير منسجمة. و كذلك تقطيع المجتمع الانساني الى افراد و فئات و طبقات متضادة و متناقضة و غير منسجمة.

و لقد اجتذبت هذه المواضيع الفكر الانساني و جعلته يتساءل:

ماذا نفعل لتصل الشخصية الانسانية الى الوحدة من الناحية النفسية و ليتحرك المجتمع في الاتجاه الانساني التكاملي.

و في هذا المجال توجد ثلاث نظريات:

المادية، و المثالية، و الواقعية.

---

(١) سورة الانعام ـ الآية ـ ١٦٢، ١٦٣.

أ ـ النظرية المادية:

لا تفكر هذه النظرية بغير المادة، ولا تنسب اية اصالة للروح. و تدعي ان ما يفتت الفرد الانساني من حيث الروح، و ما يبعثر المجتمع الانساني من حيث الروابط فينتهي الامر الى تكوين اقطاب غير منسجمة انما هو العلاقة الخاصة للانسان بالاشياء (الملكية الخاصة).

هذه العلاقة الخاصة للانسان بالاشياء هي التي تفتت الفرد الانساني روحيا و تحطّم المجتمع الانساني من حيث العلاقات. فالانسان اجتماعي بالطبع، و قد عاش منذ فجر التاريخ بصورة اجتماعية، و لم تكن «الأنا» حينذاك موجودة، اولم يكن انسان ذلك الوقت يحسّ بها، و انما كان يحس بمضمون «نحن» ولم يكن يعرف وجوده الفردي، بل كان يدرك وجوده الجماعي، فآلامه كانت آلاما جماعية و احساساته كانت احساسات جماعية. و كان يعيش للمجموع و لم يكن يعيش لنفسه، و وجدانه كان وجدانا جماعيا و ليس وجدانا فرديا. و في مطلع التاريخ عاش الانسان بصورة اشتراكية و لهذا كان يرافق الروح الجماعي و ينغمس في الاحساس الجماعي. و قد يقطع عمره بالصيد، فكل فرد يجمع ما استطاع من البحر و من الغابات ليسد به حاجاته اليومية، و لم يكن لديه فائض من الانتاج حتى اكتشف الزراعة و اصبح من الممكن انتاج فائض عن الحاجة، و بدأ العمل الجماعي، و ظهر في المجتمع تمتع فئة بكل ميزات الحياة دون ان تساهم في العمل. وقد انجرّ هذا الى الملكية الخاصة.

و قد سببت الملكية الخاصة او انحصار المال و الثروة ـ اي منابع الانتاج من قبيل الماء و الارض و وسائل الانتاج من قبيل البقر و الحديد ـ بفئة معينة تحطيم الروح الجماعية، و قسمت المجتمع الذي كان واحدا

الى قسمين: قسم منه يمتص الربح و قسم آخر محروم و كادح و دافع للربح. و المجتمع الذي كان يعيش بشكل «نحن»، اصبح يعيش بصورة «أنانيات». وامسى الانسان عند ظهور الملكية و من اعماق ذاته اجنبيا عن حقيقته التي ليست شيئا سوى احساسه الاجتماعي و شعوره بانه عين الناس الآخرين. و بدل ان يشعر بانه «انسان» فقد اصبح يشعر بانه «مالك»، فاصبح غريبا عن ذاته و نقصت بذلك حقيقته.

و ليس امامنا سوى سبيل واحدة نستطيع بها تحطيم هذا القيد و اذابة هذا التعلق ليعود الانسان الى وحدته الاخلاقية و صحته النفسية و ليظفر باتحاده و سلامته الاجتماعية. و جبرية التاريخ تتحرك نحو هذا الاتحاد و تلك الوحدة.

فالملكيات التي حولت الوحدة الانسانية الى الكثرة و الجمع الى الفرقة، مثل «مثلثات الجدار» [1] التي ذكرها مولوي في شعره حيث تقسّم نور الشمس الواحد البسيط الى اقسام متعددة فتصبح منشأ الظلال المتنوعة. و يشير مولوي في هذا الشعر الى حقيقة عرفانية و هي ظهور الكثرة من الوحدة ثم عودة الكثرة الى الوحدة. و لكن هذا المثال يمكن - ببعض التحريف و التأويل - ان يعد مثالا للنظرية الماركسية. يقول مولوي:

«كنا جميعاً جوهراً بسيطاً واحداً.

«ولم يكن فينا رفيع ولا وضيع و انما كنا جميعا في مستوى واحد

«وكنا جوهراً واحداً مثل الشمس.»

«لا تعقيد فيه، و حقيقتنا كانت صافية مثل الماء»

---

(١) كان اغلب الناس في هذه البلاد يقيمون جدارا على حافة السطح في البيوت ليحول دون رؤية من في السطح لمن في خارجه. و كانوا يرتبون الآجر الذي يعلو الجدار بشكل مثلثات متراصة واقفة على قواعدها و رؤوسها الى اعلى.

«المترجم»

« و لما تصور هذا النور اللطيف »
« اصبح متعدداً مثل ظلال «مثلثات الجدار»
« حطموا هذه « المثلثات» بالمنجنيق »
« لتزول كل التفرقات من هذا الفريق »

ب ـ النظرية المثالية :

تهتم هذه النظرية بالروح و اعماق الانسان و علاقته بنفسه فحسب. و تعد هذه العلاقة هي الاصل و الاساس. و تقول هذه النظرية: صحيح ان التعلق والاضافة يمنعان من الوحدة و يوجبان الكثرة، و يفرقان الجمع، و يدفعان الفرد نحو الانقسام الروحي، و المجتمع نحو الانقسام الى فئات متصارعة، و لكنه يجب الالتفات الى ان المسبب للانقسام و التفرقة انما هو «المضاف اليه» و ليس هو «المضاف».

فـ «المضاف» قد قطع بيد «المضاف اليه»، و ليس «المضاف اليه» قد قطع بيد «المضاف».

فاضافة و تعلق الاشياء ـ من قبيل المال و النساء و المركز الاجتماعي و الوظيفة ـ الى الانسان لم يكن هو السبب في تفتيت الروح الانساني ولا في تحطيم المجتمع البشري، و انما اضافة و تعلق قلب الانسان و اعماقه بالاشياء هي التي سببت التفرقات و الانقسامات و غربة الانسان عن نفسه.

فـ «الملكية» لم تفصل الانسان عن نفسه وعن مجتمعه، و انما «صيرورة الانسان مملوكاً» هي التي فصلته عنهما.

فالذي يفتتني اخلاقيا و اجتماعيا ليس هو:
«مالي» ولا «زوجتي» ولا «مركزي» ولا «وظيفتي».
و انما الذي يفتتني هو:

«انا العابد للمال» و «انا المأخوذ بالعلاقة الجنسية» و «انا المغرم بالوظيفة او المركز الاجتماعي» ... الخ

ولهذا فليست هناك ضرورة تقضي بقطع علاقة الاشياء بالانسان و تحويل كل «أنا» الى «نحن». و انما الضروري هو قطع تعلق الانسان بهذه الاشياء.

حرّروا الانسان من قيود الاشياء ليعود مرة اخرى الى واقعه، و لسنا بحاجة الى تحرير الاشياء من قيود الانسان.

امنحوا الانسان الحرية المعنوية.

ماذا ربحنا نحن من تحرير الاشياء؟

اعطوا الحرية و الاشتراكية و الوحدة للانسان و ليس «للشيئ».

و العامل الذي يوحّد الاخلاق و المجتمع الانساني هو من نوع العوامل التربوية و التعليمية و خاصة التربية المعنوية، و ليس هو من نوع العوامل الاقتصادية.

و التكامل الداخلي للانسان هو عامل توحيده و ليس هو النقص الخارجي.

فلكي نوحّد الانسان لابد ان نعطيه «المعنى» و ليس في ان نسلب منه «المادة».

و الانسان في بدئه حيوان ثم يصبح انسانا، فهو حيوان بالطبع انسان بالاكتساب.

و الانسان لا يمسك بانسانيته التي توجد فيه بالقوة و الفطرة إلا في ظل الايمان و بتأثير العوامل التربوية الصحيحة.

و مادام الانسان لم يظفر بانسانيته في ظل العوامل التربوية فانه يبقى ذلك الحيوان بالطبع، ولا يمكن حينئذ توحيد الارواح و النفوس في مثل هذه الظروف.

«لايوجد الا تحاد في الروح الحيواني
ولا تُتعب نفسك في البحث عن الا تحاد في خليط الهواء
فالحيوان اذا تغذى منه فردفإن ذلك لن يؤثر في حركة الفرد الآخر
و اذا اثقل حمل كاهل فرد منهم فان الآخر لن يحسّ بهذا الثقل
بل اكثر من هذا فأحدهم يفرح عند موت الآخر.
و يأكل قلبه الحسد عندما يرى الآخر منتعشا
فأرواح الذئاب و الكلاب منفصلة عن بعضها
و الارواح المتحدة هي ارواح اسود اللّه
فالمؤمنون منفصلون و لكن ايمانهم واحد
و اجسامهم متعددة لكن روحهم واحد
فبالاضافة الى الفهم و الروح الموجودين في الحمار و البقرة
فان الانسان يتمتع بعقل و روح متميزين
فاذا كانت عشرة مصابيح في مكان واحد
و كل واحد منها بصورة معينة
فاننا لا نستطيع ان نجعل فرقا بين نور كل منها
ولا يبقى شك لدينا اذا دققنا في ذلك
اطلب المعنى من القرآن قل
لانفرق بين آحاد الرسل
«و لو عددت مائة تفاحة و مائة رمانة
فانها تظهر مائة و لكنها عند العصر تصبح عصيرا واحدا
ففي المعاني لايوجد الانقسام ولا الاعداد
و في المعاني لا توجد التجزئة ولا الافراد».

و اعتبار المادة عامل وحدة الانسان و تفريقه، حيث يقال بجمعها يجتمع الانسان و بتفريقها يتفرق، بتقسيمها يتقسم الانسان و بوحدتها

يتوحد الانسان. فشخصية الانسان الاخلاقية و الاجتماعية تابعة للوضع الاقتصادي و الانتاجي، و هي طفيلية عليه.

هذا التصور ناشىء من عدم المعرفة للانسان و من عدم الايمان باصالة الانسان و قوة عقله و ارادته.

و بالاضافة الى هذا فان قطع اختصاص الاشياء بالانسان ليس ممكنا، فلو فرضنا انه قد طبّق في المال و الثروة، فماذا نصنع في حالة الزوجة و الولد والعائلة ؟

أيستطاع في هذا المجال اقتراح الاشتراكية و القول بالشيوعية الجنسية ؟

اذا كانت ممكنة فلما ذا تمسكت الدول التي ألغت الملكية الخاصة منذ سنين متطاولة بنظام العائلة ؟

و لو فرضنا ان نظام العائلة الفطري و الخاص ايضا يمكن تحويله الى نظام اشتراكي فماذا نصنع بالمراكز الاجتماعية و الوظائف و الفخر؟

أيمكن تقسيم هذه بالسوية ايضا ؟

و ماذا نصنع بالاستعدادات الجسمية للافراد، و الاستعدادات الروحية و العقلية التي يتمتعون بها ؟

ان هذه الخصائص جزء لا ينفك من وجود كل فرد ولا يمكن فصله عنه، ولا يمكن توزيعها بين الجميع بالسوية.

جـ ـ النظرية الواقعية:

تعتقد هذه النظرية ان الذي يشتت الانسان فرديا واجتماعيا انما هو تعلق الانسان بالاشياء و ليس تعلق الاشياء بالانسان. و تعتبر هذا العامل الاساسي للتفرقة الانسانية.

فالذي يجعل الانسان اسيرا هو «كونه مملوكا» و ليس «كونه

مالكا»، و من هنا ينسب الدور الاساسي للتربية والتعليم و الثورة و الفكر و الايمان و العقيدة و الحرية المعنوية.

و لكنها تعتقد ان الانسان ليس مادة محضة و ليس روحا خالصا ايضا. فالمعاش و المعاد توأمان.

و كل من الروح و الجسم يؤثران في بعضهما تأثيرا متبادلا.

و في الوقت الذي يجب فيه النضال ضد عوامل التفرقة في المجالات الروحية والنفسية في ظل التوحيد في العبادة و الحرص على الحق، فانه لابد من مقاومة عوامل الترجيح الظالم و اللاعدالة و الحرمان و الكبت و الطواغيت و «ربوبية» غير اللّه.

والاسلام يبارك هذا الرأي. وعندما ظهر الاسلام فانه بدأ في وقت واحد بتغييرين و ثورتين و حركتين.

فلم يقل الاسلام حطموا كل ترجيح و امحوا الملكية حتى تستقيم كل الامور بنفسها ذاتيا. و لم يقل اصلحوا أعماقكم و اتركوا الظواهر، أو اصلحوا اخلاقكم و المجتمع يستقيم بنفسه ذاتيا.

و انما نادى الاسلام بالتوحيد الروحي و النفسي في ظل الايمان باللّه و عبادة الواحد الذي لا شريك له، و في الوقت نفسه اطلق نداء التوحيد الاجتماعي بواسطة الجهاد و النضال ضد اللامساواة الاجتماعية.

و تتألق هذه الآية الكريمة كالنجم في سماء التوحيد الانساني و هي نفس الآية التي خاطب بها الرسول الكريم (ص) رؤساء الدول المعاصرين له في رسائله. و هي توضح النظرة الواقعية و المحيطة للاسلام:

«قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا و بينكم ألاّ نعبد اِلاّ اللّه ولا نشرك به شيئا»[1]

---

(١) سورة آل عمران ـ الآية ٦٤.

تعالوا الى كلمة واحدة، الى حقيقة واحدة تكون سواء بالنسبة الينا جميعا، فلا امتياز لنا عليكم، ولا امتياز لكم علينا، و هذه الحقيقة هي ان نعبد الله وحده.

فالى هنا تتحدث الآية عن منح الوحدة للانسان عن طريق الايمان الواحد و الاتجاه الواحد والقبلة الواحدة والمثال الواحد للوصول الى الحرية المعنوية.

ثم يقول تعالى:

«ولا يتخذ بعضنا بعضاً اربابا من دون الله».

فبعض الناس يتخذ البعض الآخر «اربابا»، مع ان «الربوبية» لله وحده. اذن لا ينبغي لنا ان نتفرق بين ارباب و عبوديات متعددة.

تعالوا لنقطع هذه العلاقات الاجتماعية المنحرفة و التي تؤدي الى هذه الترجيحات الظالمة.

و حيرة الخلافة الاسلامية في زمان عثمان و تسلط النظام الطبقي الجاهلي ثم ثورة الناس وقتل عثمان، دفعت الامة لمبايعة علي (ع)، واضطر الامام - مع انه يكره قبول الخلافة - للموافقة و ذلك عملا بالمسؤولية الشرعية.

و يبين الامام (ع) نفوره الشخصي و مسؤوليته الشرعية بقوله:

«لولا حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود الناصر و ما أخذ الله على العلماء ان لا يقارّوا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم لألقيت حبلها على غاربها و لسقيت آخرها بكأس اولها» [1]

اي لولا حضور الناس و اعلانهم النصرة حيث تمت الحجة عليّ، ولولا عهد الله مع العلماء ان يقفوا الى جانب الحق حين ينقسم الناس الى فئتين: فئة ثرية قد اتخمت بالثراء و فئة جائعة محرومة - لولا هذه كلها

(١) نهج البلاغة - الخطبة الشقشقية (الخطبة الرابعة).

لأعرضت عن الخلافة ولأ شحت بوجهي عنها.

و نحن نعلم جميعا ان عليا قد جعل عملين اثنين على رأس قائمته الاصلاحية بمجرد تحمله المسؤولية: احدهما النصائح لاصلاح ارواح الناس و اخلاقهم و توضيح المعارف الآلهية، و نموذج هذا العمل هو نهج البلاغة.

و الثاني هو النضال ضد الترجيحات الظالمة الاجتماعية. و لم يقتصر علي (ع) على الاصلاح الداخلي و منح الحرية المعنوية، و لم يكتف ايضا بالاصلاحات الاجتماعية فقط. و انما قام بالاصلاح في هذين المجالين معا.

اجل هذا هو منهج الاسلام.

و لهذا حمل الاسلام في يدء المنطق و منهج التربية و التعليم في طريق الوحدة الفردية و الاجتماعية للانسان في عبادته لله، و حمل في اليد الاخرى السكين لقطع العلاقات الظالمة للانسان، ولاءذابة الطبقات الاجتماعية، و لتحطيم الطواغيت.

فالمجتمع الاسلامي اللاطبقي يعني المجتمع الذي يخلو من الترجيح الظالم، و المجتمع الذي يخلو من المحرومين، و هو الذي لا طواغيت فيه ولا ظلم، و هو مجتمع العدالة الاجتماعية.

و هذا لا يعني انه المجتمع الذي لا اختلاف فيه.لان عدم الاختلاف هو بنفسه لون من ألوان الظلم و اللاعدالة.

و هناك فرق كبير بين الاختلاف و الترجيح الظالم. و في العالم التكويني يوجد الاختلاف. و هذه الاختلافات هي التي تمنح الجمال للعالم، و تعطيه التنوع و التقدم و التكامل. و لكنه لايوجد في العالم التكويني ترجيح ظالم. و المدينة الفاضلة الاسلامية مدينة ضد الترجيح الظالم و ليست ضد الاختلاف.

و المجتمع الاسلامي مجتمع المساواة والاخوة و العدالة. و لكنه ليس المساواة السلبية و انما المساواة الايجابية. و المساواة السلبية تعني سلب الافراد ميزاتهم الطبيعية والاكتسابية لتتم المساواة. اما المساواة الايجابية فهي تعني ايجاد الفرص المتكافئة لعامة الناس و توقف مكتسبات كل فرد علىٰ ذاته، و سلب كل الامتيازات الموهومة و الظالمة.

والمساواة السلبية من قبيل تلك المساواة التي تُنقل في القصص عن جبّار كان يعيش في الجبال و يضيف كل عابر سبيل يمر في هذا المكان. و عندما يحين وقت النوم فان الضيف لابد ان ينام على سرير خاص، و يأخذ غلمانِ هذا المضيف الضيف المسكينَ الى هذا السرير و يرغمونه على النوم عليه، فان كانَ الضيف مساو يا للسرير لااقصر منه ولا اطول فانه يسمح له بالنوم عليه. و الو يل للضيف السيئ الحظ الذي لا يساوي طول السرير، فان كان الضيف اطول من السرير فان الغلمان يساوونه مع السرير بواسطة المنشار من ناحية الرأس أو من ناحية القدمين، و ان كان اقصر منه فانهم يمطونه من الطرفين حتى يساو يه، و النتيجة حينئذ معلومة.

اما المساواة الا يجابية فهي من قبيل حياد معلم رؤوف محروق القلب ينظر الى طلابه جميعا بعين واحدة. فعندما تتساوى اجوبة الطلاب فانه يمنحهم درجات متساو ية و عندما تختلف اجوبتهم فانه يعطي كلاً منهم ما يستحقه.

و المجتمع الاسلامي مجتمع طبيعي، و هو ليس مجتمعا يؤمن بالترجيح الظالم ولا مجتمعا يؤمن بالمساواة السلبية. و شعار الاسلام هو: «العمل من كل فرد بمقدار استعداده، و استحقاق كل فرد بمقدار عمله».

اما المجتمع الذي يؤمن بالترجيح فهو المجتمع الذي تقوم فيه العلاقات الانسانية على اساس الاستعباد و الاستثمار. و توجد فيه فئة تمتص الارباح و تعيش بأتعاب و كدح الافراد الآخرين.

اما المجتمع الطبيعي فهو يدين هذه العملية و يرفض ان يعيش فرد على حساب الافراد الآخرين . و تكون فيه العلاقة بين افراد الانسان هي علاقة «التسخير المتبادل» .

و الجميع فيه احرار و يحاولون في حدود امكانياتهم و استعداداتهم ان يخدم كل منهم الآخرين . فالاستخدام المتبادل موجود بينهم..

و لما كان الاختلاف الطبيعي بين الافراد موجوداً فمن الواضح ان كل قوة و استعداد اكبر فهو يجذب نحوه القوى بصورة اعظم . فمثلا اذا كان هناك انسان يملك استعداداً علمياً أكبر فانه يجذب نحوه الباحثين العلميين و يسخرهم لاهدافه . و الشخص المزود بالاستعدادات الفنية فهو يرغم الآخرين على الحركة في اتجاه فكره و ابتكاراته فيحقق اهدافه .

و لهذا فان القرآن ينفي «الر بو بية» و «المر بو بية» في المجتمع و لكنه مع ذلك يعترف بواقع الاختلاف الطبيعي و الدرجات المتفاوتة في الاستعدادات من حيث التكو ين ، و يؤ يد «التسخير المتبادل» .

يقول الله تعالى في سورة الزخرف ، الآية (٣٢) :

«أهم يقسمون رحمة ر بك؟ نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سُخرياً و رحمة ر بك خير مما يجمعون» .

فهذه الآية تتساءل :

أهم يقسمون رحمة ر بك؟

و يقصد بالرحمة هنا النبوة ، و معناها : أهم يستطيعون ان يخلعوا النبوة على من يحبون و يسلبوها ممن يريدون .؟

كلا ... نحن الذين قسمنا بينهم معيشتهم المادية بحيث يكون بعضهم مسخراً للبعض الآخر. ثم يعقب على هذا بأن رحمة ر بك و هي النبوة خير من كل ما يجمعون .

و الملاحظة التي يمكن استنباطها من هذه الآية الكريمة هي ان اختلاف الميزات و الصفات ليس من طرف واحد، اي ان الناس ليسوا فئتين: فئة تمتلك الميزات الطبيعية واخرى تفتقر الى هذه الميزات الطبيعية. ولو كان الامر كذلك لكانت هناك طبقة «مسخِّرة» بكسر الخاء بصفة مطلقة و اخرى «مسخَّرة» بفتح الخاء بصورة دائمة. و لو كان كذلك لعبّر عنه بقوله: «و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذوهم سخريا».

و هذا يعني ان الجميع مزود بالميزات فعلى الجميع ان يسخر بعضهم البعض الآخر.

و بعبارة اخرى فان الميزات من الطرفين و التسخير أيضا من الطرفين.

و الملاحظة الثانية تتعلق بكلمة «سخريا». فهذه الكلمة جاءت هنا بضم السين و بالمعنى الذي تقدم ذكره.

و قد وردت الكلمة نفسها في آيتين اخريين من القرآن الكريم و لكنها بكسر السين. فقد جاء في الآية (١١٠) من سورة «المؤمنون» خطاباً لأهل جهنم من الذين آذوا المؤمنين قوله تعالى:

«فاتخذ تموهم سِخرياً حتى أنسوكم ذكري و كنتم منهم تضحكون».

و الأخرى هي الآية (٦٣) من سورة «ص» بلسان اهل جهنم:

«مالنا لانرى رجالاً كنّا نعدُّهم من الأشرار، اتخذناهم سِخريّاً أم زاغت عنهم الأبصار».

فالقرائن و التفاسير مما اطلعت عليه (من قبيل مجمع البيان، الكشاف، تفسير الامام، البيضاوي، روح البيان، الصافي، الميزان) تجمع على ان «سخريا» في هاتين الآيتين هي بكسر السين، و معناها حينئذ هو «الاستهزاء»: و يوجد فقط في مجمع البيان قول لم يُعتن به فسّر هذه الكلمة هنا بمعنى «العبودية».

و قال بعضهم : في ايّ مورد جاءت هذه الكلمة بكسر السين فهي بمعنى الاستهزاء، و في ايّ مورد جاءت بضم السين فهي بمعنى التسخير.

و نحاول الآن ان نعرف ما هو معنىٰ «التسخير» و ما هو معنىٰ «المسخر» ؟

فقد جاءت هاتان الكلمتان في القرآن كثيراً و معناهما هو «أخذ الأمر» و «المؤتمر».

و ورد في القرآن ذكر تسخير القمر و الشمس و الليل و النهار و البحر و الانهار و الجبال (للنبي داوود) و الرياح (لسليمان) و ما في السماوات و ما في الارض، كلها مسخرات للانسان و من الواضح ان المقصود هنا هو كون هذه الاشياء قد خلقت ليستغلها الانسان و يستفيد منها.

و يدور الحديث في كل هذه الآيات عن تسخير هذه الاشياء للانسان و ليس عن تسخير الانسان لهذه الاشياء.

اما في الآية التي هي موضوع حديثنا فالكلام عن تسخير الانسان للانسان بصورة التسخير ذي الطرفين.

ولا تتضمن كلمة «التسخير» معنى الاكراه ولا معنى الاجبار. فمثلا العاشق مسخر لمعشوقه والمتعلم مسخر لمعلمه، والناس العاديون مسخرون عادة للابطال، و لكنهم ليسوا مجبورين. و لهذا فرّق الحكماء المسلمون و بوعي بين اصطلاح «الفاعلية بالتسخير» و اصطلاح «الفاعلية بالاجبار». ومن البديهي انه في كل اجبار يوجد تسخير و لكنه ليس في كل تسخير حتما يوجد اجبار.

و ليس من شك في ان معنى هذه الكلمة في القرآن هو ما ذكرنا. و لكني لست اعلم ان هذا الاصطلاح أهو اصطلاح قرآني خاص أبدعه القرآن لتفهيم هذه الحقيقة الرائعة في تكوين الخلقة بحيث تكون فاعلية القوى الطبيعية من نوع الفاعلية التسخيرية و ليست الجبرية ولا التفويضية؟

ام ان هذا الاصطلاح كان رائجا قبل القرآن الكريم ؟

و من هنا يعلم ان تفسير بعض -كتب اللغة من قبيل «المنجد» لكلمة التسخير بانها التكليف بدون اجرة انما هو تفسير مخطئ تماما .

فهؤلاء اللغويون قصرواهذه الكلمة على موضوع الروابط الاجتماعية و الاختيارية للانسان ، و حملوها معنى الاجبار والاكراه . بينما استعملها القرآن الكريم في مورد الروابط التكوينية دون ان يقحم فيها معنى الاجبار و الاكراه .

و توضح هذه الآية العلاقة التكوينية بين افراد الانسان في الحياة الاجتماعية فتقول :

«انها علاقة تسخير الكل للكل» .

و نستطيع ان نقول انها من اهم الآيات التي توضح الفلسفة الاجتماعية للاسلام .

و ما اروع تفسير البيضاوي لهذه الآية ، و قد تبعه في ذلك العلامة الفيض في تفسير الصافي حيث يقول :

ان معنى جملة «ليتخذ بعضهم بعضا سخريا» هو ان كلاً منهم يستفيد من الآخر في سدّ احتياجاته ، و لهذا تظهر بينهم الألفة و التعلق بالآخر فتنتظم بهذا امور العالم .

و جاء في الحديث ان معنى هذه الآية هو اننا خلقنا الجميع بحيث يحتاج بعضهم الى البعض الآخر.

فعلاقة التسخير تقتضي ارتباط الحاجات الطبيعية لافراد الانسان وتقتضي ايضا ان المجتمع غير خارج عن ميدان السباق الحر. و هذا يخالف العلاقة الجبرية .

و الحياة الاجتماعية الحيوانية تقوم على اساس العلاقة الجبرية . و لهذا تختلف الحياة الاجتماعية للانسان عن الحياة الاجتماعية لزنبور العسل او

الأرَضة، لان الحياة الاجتماعية لهذه الحيوانات تسيطر عليها الجبرية. و حياتها ليست ساحة للسباق و ليست لها قابلية الارتفاع ولا قابلية الانخفاض. اما الانسان ففي الوقت الذي يعيش حياة اجتماعية فهو يتمتع بحرية واسعة.

و توفر الحياة الاجتماعية للانسان ساحة للسباق لكي يتقدم و يتكامل. و القيود التي تحدُّ من الحرية الفردية في مسير التكامل تقف مانعا في طريق استغلال كل الاستعدادات الانسانية.

فالانسان الذي تربيه النظرية المادية يخرج عاجزا عن التحليق لانه لم يصل الى حريته الداخلية. و كل ما هناك فقد قطعت تعلقاته الخارجية، و اصبح مثل الطير الذي فكعنه القيد و الحبس و لكنه لا يستطيع ان يحلّق لانه يفتقد الجناح الذي يطير به، اما الانسان الذي تربيه النظرية المثالية فهو حرّ من الداخل و لكنه مقيّد من الخارج، و هو مثل طير لا تنقصه الأجنحة و لكن اقدامه مثقلة بجسم ضخم.

و اما الانسان الذي تبدعه النظرية الواقعية فهو طير يحتوي على الريش والاجنحة، و قد ازيلت عنه القيود و الاغلال التي تثقل جسمه، و لهذا فهو يستطيع التحليق بحرية تامة.

و من مجموع ما قلناه اتضح ان التوحيد العملي ـ الذي هو اعم من التوحيد العملي الفردي و الاجتماعي ـ عبارة عن انسجام الفرد في توحيد العبادة للّه و رفض كل لون آخر من ألوان العبادة من قبيل عبادة الهوىٰ و عبادة المال و عبادة الجاه و غيرها. و كذلك يعني انسجام المجتمع في طريق توحيد العبادة للحق و رفض كل طاغوت وكل ترجيح ظالم. و مادام الفرد او المجتمع غير واصل الى الوحدة فانه لن يظفر بالسعادة. و هذان لايصلان الى الوحدة إلا في ظل عبادة الحق.

و القرآن الكريم يبين في سورة الزمر ـ الآية (٢٩) ان تمزق و تشتت

شخصية الانسان و حيرته تنبع من الشرك ، و ان وحدته و وحدة اتجاهه في طريق التكامل لا تُضمن إلا في ظل نظام التوحيد:

«ضرب اللّه مثلاً رجلاً فيه شركاء متشاكسون و رجلاً سلماً لرجل هل يستو يان مثلاً».

فهناك رجل مملوك لعدة اشخاص، يأمره كل منهم بالقوة و الخشونة. و هناك رجل مستسلم لشخص واحد.

أيكون هذان متماثلين ؟

و الانسان في ظل الشرك يجذب في كل لحظة نحو جهة من الجهات، و الى قطب من الاقطاب مثل ورقة في البحر تقذف بها الامواج في كل لحظة الى جانب.

اما في النظام التوحيدي فانه مثل باخرة مزودة بأجهزة ذات دلالة محكمة و هي تتحرك حركة منظمة منسجمة و بأمر جهة لا تريد إلا الخير.

مراتب الشرك ودرجاته

كـمـا ان الـتـوحـيد له درجات فكذلك الشرك له مراتب، و من قياس مراتب التـوحيد الى درجات الشرك نستطيع ان نتعرف على التوحيد و على الشرك بشكل افضل بحكم القضية القائلة: «تعرف الاشياء بأضدادها».

و يـشـهـد الـتـاريـخ بانه كانت هناك في فجر التاريخ ألوان من الشرك في مقابل التوحيد الذي جاء به انبياء اللّه و رسله.

أ ـ الشرك الذاتي:

كانت بعض الامم تعتقد بأصلين قديمين أزليين مستقلين عن بعـضهما (الثنائية)، أو كانت تعتقد بثلاثة اصول بهذه الصفات (التثليث).

و كانوا يعتبرون العالم مكونا من عدة اقطاب أوعدة مراكز.

فما هي جذور هذا اللون من التفكير؟

أيـكون كل لون من ألوان هذا التفكير انعكاسا للوضع الاجتماعي الذي يعيشه اولئك الناس؟

اي ان الـنـاس الذين آمنوا بأصلين قديمين و أزليين و اعتقدوا بمحورين رئـيـسـيـين للعـالـم كـان السبب في ايمانهم و اعتقادهم ـ ذاك انهم كانوا يعـيـشـون فـي مـجتمع ينقسم الى قطبين مختلفين. و ان الناس المعتقدين

بالتثليث كان نظامهم الاجتماعي قائما على الانقسام الى ثلاث فئات.

و هذا يعني ان النظام الاجتماعي ينعكس بصورة أصل عقائدي في عقول الناس.

و بناء على هذا فان عقيدة التوحيد و الايمان بأصل واحد للعالم مما جاء على ايدي انبياء اللّه، لم تكن شائعة إلا في المجتمعات التي كان يسودها نظام اجتماعي ذو قطب واحد.

و تتفرع هذه النظرية من نظرية فلسفية تناولناها بالبحث فيما سبق و هي ان العمليات الفكرية و الروحية للانسان و كل المعنو يات من قبيل العلم و القانون و الفلسفة و الدين و الفن كل هذه تابعة للانظمة الاجتماعية و خاصة النظام الاقتصادي، وليست لها اصالة بذاتها. و قد أجبنا عن هذه النظرية فيما سبق.

و لما كنا من المؤمنين بأصالة الفكر و العقيدة و بالتالي بأصالة الانسانية فاننا نرفض هذه النظريات النابعة من بعض اتجاهات علم الاجتماع و التي تفسر الشرك والتوحيد بهذا التفسير المتقدم.

و توجد هنا مسألة اخرى ينبغي ان لا تختلط بهذا الموضوع. و هذه المسألة هي انه احيانا يُساء استغلال نظام عقائدي و ديني من قبل نظام اجتماعي معيّن، كما كان حال النظام الخاص بمشركي قريش حيث استغلوا عبادة الاصنام لحفظ مصالحهم و استمرار هم في أكل الر با. و لكن الفئة الآكلة للر با من قبيل ابي سفيان و ابي جهل و الوليد بن المغيرة لم تكن تعتقد بهذه الاصنام و انما كانوا يدافعون عنها للابقاء على النظام الاجتماعي الموجود. و اشتد هذا الدفاع عندما اشرق نور الاسلام المبشر بالنظام التوحيدي المحارب للاستثمار و الر با. فهؤلاء العابدون للاصنام قد شعروا بالخطر يهدد وجودهم، فأخذوا يتعللون بمعاذير لمحار بة هذا الدين الجديد، ومن جملة هذه المعاذير حرمة وقداسة المعتقدات العامة في

ذلك الوقت. و قد أشير في القرآن الكريم بكثرة الى هذه الملاحظة، و خاصة في قصة موسى و فرعون.

و لكن هذا الموضوع ـ كما نعلم ـ غير ذلك الموضوع القائل بأن النظام الاقتصادي يشكل البناء التحتي للنظام الفكري و العقائدي، و كل نظام فكري و عقائدي انما هو رد فعل جبري للنظام الاقتصادي و الاجتماعي.

و الذي يرفضه الانبياء بشدة هو أن المذاهب الفكرية ليست إلا صياغة للرغبات الاجتماعية التي هي بدورها و ليدة الظروف الاقتصادية.

و على اساس هذه النظرية ـ المادية مئة بالمئة ـ تكون اديان التوحيد التي جاء بها الانبياء صياغة للرغبات الاجتماعية و وليدة الحاجات الاقتصادية للزمان الذي جاءت فيه، اي ان نمو وسائل الانتاج ادى الى سلسلة من الطلبات الاجتماعية التي كان لابد من صياغتها بصورة فكرية توحيدية. والانبياء هم الطليعة، و في الواقع هم المبعوثون الذين يسدون هذه الحاجة الاجتماعية، و هذا هو معنى كون الاقتصاد بناءاً تحتيا للفكر و العقيدة، و من جملة الافكار فكرة التوحيد.

اما القرآن الكريم فلكونه معترفا بالفطرة الانسانية على اساس انها بُعد وجودي للانسان و هي تستتبع سلسلة من الافكار و المطالب فهو يعتبر دعوة الانبياء للتوحيد استجابة لهذه الحاجة الفطرية. و لا يعدّ اي شيء بناءاً تحتياً سوى فطرة التوحيد العامة للانسانية.

و بحكم اعتماده على الفطرة فهو لا يعدّ الملابسات الطبقية عاملا جبريا للفكر والعقيدة.

و اما اذا كانت الملابسات الطبقية هي البناء التحتي، و ليست الفطرة، فان كل واحد منا سيتجه بفكره و رغباته و بشكل اجباري نحو ما يقتضيه موقعه الطبقي، و حينئذ لايوجد اختيار ولا انتخاب، فلا يستحق عندئذ الفراعنة اللوم ولا يستحق مخالفوهم الثناء، لان الانسان لا يستحق اللوم ولا الثناء إلا اذا كان يستطيع ان يفعل غيرما هو موجود، و اما اذا كان

عاجزا عن غير ما هو موجود، كما في سواد ذوي البشرة السوداء، و بياض ذوي البشرة البيضاء، فهو لا يستحق اللوم و هو ليس لائقا للثناء.

و لكننا نعلم ان الانسان غير مجبور على التفكير الطبقي، بل يستطيع ان يثور على منافعه الطبقية كما ثار موسى (ع) الذي تربى في احضان النعمة الفرعونية على فرعون واتجاهه، و هذا بنفسه دليل على ان مسألة البناء التحتي و البناء الفوقي ليست إلا خرافة، علاوة على انها تسلب من الانسان انسانيته.

ولا يعني هذا ان الوضع المادي و الوضع الفكري لا يتبادلان التأثير، و ان كل واحد منهما غريب عن الآخر، و انما يعني رفض كون احدهما بناءاً تحتيا و الآخر بناءاً فوقيا، و الا فالقرآن الكريم يقول:

«ان الانسان ليطغى.ان رآه استغنى» (العلق - ٦،٧).

و يعترف القرآن بالدور الخاص الذي يقوم به الملأ و المترفون ضد الانبياء و المستضعفين المؤيدين لهم، ولكنه يعتبر الفطرة الانسانية المؤهلة للدعوة و للتذكر موجودة عند الجميع. و في الوقت الذي يتمتع فيه الجميع بالقابلية للدعوة بحكم الفطرة فان اختلاف الفئتين ينحصر في كون احداهما لم تستطع روحيا اجتياز مانع كبير ألا و هو المصالح المادية و الامتيازات الجائرة (و هي فئة الملأ و المترفين)، اما الاخرى فهي معفية من هذا المانع و كما وصفهم سلمان بقوله: «نجا المخفّون». بل علاوة على انه لامانع امامهم للاستجابة السليمة لفطرتهم، فانه يوجد امامهم شيء شديد الاغراء و هو التحول من الوضع المعيشي الصعب الى الوضع المعيشي المرفّه. و لهذا كان اكثر التابعين للانبياء من المستضعفين.

و لكنه برز دائما من بين الفئة المترفة حماة للانبياء استطاعوا ان يرفضوا طبقاتهم و مواقعهم الاجتماعية و ينضموا الى حركة الانبياء. كما انضم كثير من المستضعفين الى صف اعداء الانبياء متأثرين بسلسلة من العادات والتلقينات و الدوافع العشائرية. و لم يعتبر القرآن دفاع ابي سفيان

و الفراعنة عن نظام الشرك و تحريكهم الناس ضد الانبياء منبعثا من موقعهم الطبقي، ولم يوافق القرآن على انهم لا يستطيعون التفكير إلا في رغباتهم الاجتماعية المتبلورة في عقائدهم.

و انما اعتبر القرآن هؤلاء اصحاب حيلة و مكر، ففي الوقت الذي يدركون فيه الحقيقة بفطرتهم التي منحها الله لهم فانّهم ينكرون:

«وجحدوا بها و استيقنتها انفسهم» ١

فكفرهم هو جحود اي انكار باللسان و اقرار بالقلب، و بعبارة اخرى فان انكارهم هذا هولون من ألوان الثورة ضد الوجدان.

و من الاخطاء الكبيرة ان البعض قد تخيل ان القرآن يوافق على الفكرة الماركسية و المادية التاريخية. و سوف نتناول هذا الموضوع مفصلا في حلقة اخرى من الرؤ ية الكونية للاسلام و التي هي بعنوان «المجتمع و التاريخ». و سوف نثبت هناك ان هذه النظرية لا تنطبق على الحقائق العينية التاريخية، ولا يمكن الدفاع عنها من وجهة النظر العلمية.

و على اية حال فان الاعتقاد بعدّة مبادئ هو شرك في الذات و مناقض للتوحيد الذاتي.

و في مقابل هذه الفئة يقيم القرآن برهان التمانع فيقول:

«لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» ٢

و الاعتقاد بمثل هذا يسبب الخروج من اهل التوحيد و من دائرة الاسلام، لان الاسلام يرفض اي لون من ألوان الشرك الذاتي.

ب ـ الشرك في الخالقية:

و هناك بعض الامم تعدّ الله ذاتا لا مثيل لها ولا نظير، و يعتبرونه

(١) النمل ـ الآية ـ ١٤.

(٢) الانبياء ـ ٢٢. و قد اوضحنا معنىٰ هذه الآية فيما سبق. و من اراد توضيحا اكبر لبرهان التمانع فليرجع الىٰ الجزء الخامس من كتاب «اصول الفلسفة و طريقة معرفة الحقيقة».

الاصل الوحيد للكون، و لكنهم يقولون ان بعض المخلوقات شريكة له في الخالقية، فمثلاً يقولون ان «الشرور» لم يخلقها اللّه وانما هي قد اوجدت بواسطة بعض مخلوقاته [١]. و هذا اللون من الشرك هو شرك في الخالقية و الفاعلية، و مناقض للتوحيد في الافعال. و الاسلام يرفض هذا اللون من الشرك ايضا.

و الشرك في الخالقية بدوره له درجات، فمنه الخفي و منه الجلي، و لهذا فهو لا يعدّ خروجا من دائرة الاسلام ولا من جملة اهل التوحيد.

ج ـ الشرك في الصفات:

هذا الموضوع لدقّته فانه لم يتداول على ألسن عامة الناس، وانما اقتصر بحثه على بعض العلماء الذين تخصصوا في هذه المواضيع و لكنهم لم يتعمقوا فيه بصورة كافية. فالا شاعرة ـ و هم من جملة المتكلمين المسلمين ـ قد تورطوا في مثل هذا الشرك، و هو لون من ألوان الشرك الخفي و لهذا فهو لا يسبب الخروج من دائرة الاسلام.

د ـ الشرك في العبادة:

لقد عبدت بعض الامم الاصنام المصنوعة من الخشب او الحجارة او المعدن، و بعضها عبد الحيوان او النجوم او الشمس او الاشجار او البحر. و قد كان هذا الشرك شائعا، و لا نَعْدِم بعض ألوانه في عالمنا المعاصر في مناطق مختلفة منه.

و كل مامر من ألوان الشرك فهو ينتمي الى الشرك النظري و هو لون من المعرفة الكاذبة. اما هذا اللون من الشرك فهو شرك عملي و هو لون من

---

(١) يطلق اصطلاح «الشرور» على العيوب و النقائص والانحرافات وسوء الحظ و كل الحوادث غير المطلوبة. وفي كتابنا «العدل الآلهي» بحثنا قضية انتساب الشرور الى اللّه سبحانه بصورة مفصلة.

«المؤلف»

«الكينونة» و «الصيرورة» الكاذبة.

و للشرك العملي درجات ايضا. و اعلى مراتبه هوما ذكرناه قبل قليل و يسمى الشرك الجلي، و هو كاف للخروج من دائرة الاسلام.

و هناك ألوان من الشرك الخفي و قد حاربها القرآن الكريم في منهاجه العملى. و بعض منها خفي الى الحد الذي لا يرى إلا بمجهر قوي. و قد جاء في الحديث عن الرسول الاكرم (ص):

«الشرك اخفى من دبيب الذر على الصفا في الليلة الظلماء و ادناه يحب على شيء من الجور يبغض على شيئ من العدل و هل الدين إلا الحب و البغض في الله قال الله: «ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله» [١].

و يعد الاسلام عبادة الهوى و الجاه و المقام الاجتماعي و المال و الاشخاص لوناً من ألوان الشرك، ففي قصة موسى مع فرعون يعبر القرآن عن فرض امر فرعون على بني اسرائيل بكلمة «التعبيد» و ينقل عن لسان موسى في جوا به لفرعون:

«و تلك نعمة تمنّها عليّ ان عبّدت بني اسرائيل» [٢]

اي أتمنّ عليّ انّي قد نشأت في منزلك مع أنك قد اتخذت بني اسرائيل عباداً لك؟

و من الواضح ان بني اسرائيل لم يكونوا يعبدون فرعون، و انما كانوا فقط تحت سيطرته الجائرة. و قد نقل القرآن في مكان آخر عن لسان فرعون قوله:

«و انّا فوقهم قاهرون» [٣]

فهم مقهورون امامه. و في مكان آخر ينقل عن لسان فرعون:

---

(١) تفسير الميزان ـ في تفسير الآية الكريمة: «قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني».

(٢) الشعراء ـ الآية ٢٢.

(٣) سورة الاعراف ـ الآية ١٢٧.

«و قومهما لنا عابدون» [1]

فكلمة «لنا» قرينة على عدم قصد العبادة، فلو فرضنا ان بني اسرائيل قد اجبروا على العبادة فهم سوف يعبدون فرعون وحده وليس كل الفراعنة.

اما الشيء الذي قد فرض على بني اسرائيل من قِبَل الفراعنة جميعا و ملئهم فهو الطاعة الاجبارية.

و في خطبة للامام علي (ع) بعنوان «الخطبة القاصعة» يبين فيها تبعية بني اسرائيل لفرعون و خضوعهم لسلطته الجائرة فيستعمل لفظ «العبيد» فيقول:

«اتخذتهم الفراعنة عبيدا. فساموهم العذاب و جرعوهم المرار فلم تبرح الحال بهم من ذل الهلكة و قهر الغلبة لا يجدون حيلة في امتناع ولا سبيلا الى دفاع»

و الاصرح من كل هذا الآية الكريمة التي تعد اهل الايمان بالخلافة الآلهية:

«وعد اللّه الذين آمنوا منكم و عملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم و ليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم و ليبدلنهم من بعد خوفهم امناً يعبدو نني لا يشركون بي شيئاً» [2] .

و الجملة الاخيرة من هذه الآية تنظر الى صورة استقرار الخلافة الآلهية و الحكومة الحقة فأهل الايمان حينئذ احرار من كل اجبار فهم يعبدون اللّه ولا يشركون به احدا. و من هذا يعلم ان القرآن يطلق على الطاعة للامر لفظ «العبادة»، فان كانت الطاعة للّه فهي عبادة للّه، و ان كانت الطاعة لغير اللّه فهي شرك باللّه.

و هذه الجملة تثير العجب لان الطاعة للامر بشكل اجباري لا تعدّ اخلاقيا عبادة و لكنها من وجهة النظر الاجتماعية تعدّ عبادة. يقول الرسول

---

(١) سورة المؤمنون ـ الآية ٤٧.

(٢) سورة النور ـ الآية ٥٥.

الكريم :

«اذا بلغ بنو العاص ثلاثين اتخذوا مال اللّه دولا و عباداللّه خولا و دين اللّه دخلا» [1].

و هذه اشارة الى ظلم الامويين. و من البديهي ان الامويين لم يدعوا الناس الى عبادتهم و لم يعتبروهم مملوكين لهم، و انما هم قد فرضوا على الناس أنفسهم واستبدّوا بهم. و النبي الكريم بنظرته المستقبلية يعدّ هذا لوناً من ألوان الشرك.

الحدود الفاصلة بين التوحيد و الشرك :

ما هو الحد الدقيق الفاصل بين التوحيد و الشرك (سواء أكان التوحيد و الشرك النظري ام العملي)؟

و ما هو لون الافكار التوحيدية و ما هو لون افكار الشرك ؟

و ما هو نوع العمل التوحيدي و ما هو نوع عمل الشرك ؟

أيكون الاعتقاد بموجود غير اللّه شركا (الشرك الذاتي)؟

و التوحيد الذاتي يعني ـ حينئذ ـ ان لا نعتقد بوجود اي شيءغير اللّه (و لو كان بعنوان انه مخلوقه)؟ و هذا لون من ألوان وحدة الوجود.

و من البديهي ان مخلوق اللّه هو فعل اللّه، و فعل اللّه بنفسه شأن من شؤونه ولا يعدّ الثاني له ولا في مقابله. و مخلوقات اللّه انما هي تجليات لفيضه العميم. و الاعتقاد بوجود المخلوق ـ من حيث هو مخلوق ـ متمم و مكمل للاعتقاد بالتوحيد و ليس هو ضده.

اذن الحد الفاصل بين التوحيد و الشرك ليس هو وجود شيءآخر معه اوعدم هذا الشيءالآخر و لو كان مخلوقه.

أيكون الاعتقاد بدور المخلوقات في التأثير و التأثر، في السببية و

(١) شرح ابن ابي الحديد لنهج البلاغة، تفسير الخطبة (١٢٨).

المسببية شركا ؟ (الشرك في الخالقية و الفاعلية).

و أمن لوازم التوحيد الفعلي ان ننكر نظام الاسباب و المسببات في العالم ؟ ثم نؤمن ان اي اثر انما يصدر بصورة مباشرة و بلا واسطة من الله سبحانه، و ننكر اي دور للاسباب. فمثلا لابد ان نعتقد بان النار ليس لها اي دور في الاحراق، ولا الماء في الارواء، ولا المطر في نمو الزرع، ولا الدواء في منح الصحة...، و انما الله سبحانه هو الذي يحرق بشكل مباشر و يروي بصورة مباشرة و ينمي الزرع و يمنح الصحة بصورة مباشرة ايضا.

و وجود هذه العوامل و عدمها سواء. و الشيء المتحقق هو أن الله قد اعتاد على اداء هذه الامور بهذه الوسائل. مثلما لو كان هناك انسان قد اعتاد على ان يلبس دائما قبّعته عندما يكتب رسالة، و كاتب هذه الرسالة لا يريد ان يكتبها مع عدم هذه القبعة. و حسب هذه النظرية فان وجود و عدم هذه التي تسمى بالعوامل والاسباب من هذا القبيل.

و اذا اعتقدنا بشيئ غير هذا فقد نسبنا لله شريكا أو شركاء في الفاعلية (و هذه هي نظرية الاشاعرة و الجبريين).

و هذه النظرية ليست صحيحة ايضا. و الاعتقاد بوجود المخلوق لا يساوي الشرك الذاتي و لا يساوي الاعتقاد برب ثانٍ او قطب آخر في مقابل الله سبحانه، و انما هو مكمل و متمم للاعتقاد بالله الواحد.

و كذلك الاعتقاد بتأثير و سببية و دور المخلوقات في نظام الكون فانه ليس شركا في الخالقية بل هو مكمل للاعتقاد بخالقية الله مع ملاحظة امرمهم ألا و هو كون هذه الموجودات كما انها تعقد الاستقلال في الذات فهي ليس لها استقلال في التأثير ايضا، فهي موجودة بوجوده و مؤثرة بتأثيره.

نعم لو نسبنا للمخلوقات استقلالا في التأثير و فوّضنا الأمراليها، و تخيلنا ان نسبة الله الى الكون كنسبة الصانع الى صناعته (كنسبة صانع السيارة مثلا الى سيارته)، حيث تحتاج الصناعة في ظهورها الى صانعها،

و لكنها بعد ان تصنع فهي تؤدي و ظائفها حسب ما يقتضيه تركيبها. فالصانع ينحصر دوره في الصناعة، ولا دور له في عمل المصنوع بعد ان تتم صناعته. و حتى لو مات صانع السيارة فان السيارة ستبقى تؤدي و ظائفها لو قلنا بهذا لأصبح شركا لاريب فيه.

و لو تصورنا ان عوامل الكون من قبيل: الماء و المطر و الكهرباء و الحرارة والتراب و الزرع و الحيوان و الانسان و غيرها تنتسب الى اللّه بمثل هذه النسبة (كما تخيل ذلك الاشاعرة احيانا) فانه شرك لا شبهة فيه.

والواقع ان المخلوق محتاج الى خالقه في الحدوث و في البقاء، و هو محتاج اليه في بقائه و تأثيره بنفس المقدار الذي هو محتاج اليه في حدوثه. و الكون هو عين الفيض و عين التعلق و الارتباط و عين كونه «انه منه». و لهذا كان تأثير و سببية الاشياء هو عين تأثير و سببية اللّه سبحانه. و خلّاقية قوى العالم اعم من الانسان و غير الانسان هي عين خلاقية اللّه تعالى و بسط فاعليته. بل الاعتقاد بانه من الشرك ان ننسب دوراً للاشياء في اعمال العالم، هو بنفسه شرك، لان هذا الاعتقاد ناشئ من تصور غير صحيح و هو اننا ننسب و بدون وعي الى ذات الموجودات استقلالا في مقابل ذات اللّه، و لهذا فلو كان للموجودات دور في التأثير لاضطررنا للاعتراف بتأثير اقطاب اخرى.

اذن ليس الحد الفاصل بين الشرك و التوحيد هو ان نعترف او لا نعترف بدور لغير اللّه في التأثير و السببية.

أيكون اذن الحد الفاصل بين التوحيد و الشرك هو الاعتقاد بقدرة و تأثير يفوقان الطبيعة لمخلوق ما؟

اي ان الاعتقاد بقدرة تفوق القوانين العادية و الطبيعية لموجود ما أعم من كونه ملكا او انسانا (كالنبي مثلا والامام)، هذا هو الشرك. اما الاعتقاد بالقدرة و التأثير في الحدود العادية و المتعارفة فليس شركا. و كذلك الاعتقاد بقدرة و تأثير الانسان الميت فانه شرك، لان الانسان الميت

جماد، و الجماد ـ من حيث القوانين الطبيعية ـ لا شعور له و لا قدرة ولا ارادة، فالاعتقاد بان الانسان الميت يدرك الحديث معه و السلام عليه، و اظهار التعظيم والاحترام له و مناداته والطلب منه، كل هذه الاعمال شرك بالله، لانها تستلزم الاعتقاد بقوة تفوق الطبيعة لغير الله.

و هكذا الاعتقاد بتأثير غامض وغير معروف للاشياء، كما لو اعتقدنا بان لتراب معين تأثيرا في شفاء مريض، او ان لمكان خاص تأثيرا في استجابة الدعاء، فانه شرك ايضا، لانه يستلزم الاعتقاد بقوة غير طبيعية لشيء ما لا تزيد حقيقته على كونه شيئا طبيعياً يعرف و يحس و يجرب ويلمس.

و على هذا فان الاعتقاد بمطلق التأثير للاشياء ليس شركا (كما تخيل الاشاعرة) و انما الشرك هو الاعتقاد بالتأثير غير الطبيعي للاشياء. فالوجود ينقسم الى قسمين: الطبيعة و ماوراء الطبيعة. و ماوراء الطبيعة منطقة نفوذ لله فحسب، اما الطبيعة فهي منطقة نفوذ مختصة بالمخلوق او مشتركة بين الله و مخلوقاته.

و هناك سلسلة من الاعمال التي لها ناحية غير طبيعية كإحياء الموتى و إماتة الاحياء، و توجد اعمال عادية من قبيل اعطاء الرزق و امثاله، فالاعمال غير الطبيعية خاصة بالله، و الاخرى متعلقة بمخلوقاته. هذا من ناحية التوحيد النظري.

اما من حيث التوحيد العملي فان ايّ توجه معنوي لغير الله بحيث يكون التوجه بغير الوجه و اللسان من المتوجه و بغير الوجه و الاذن من المتوجه اليه، و انما بأن يتم التوجه بواسطة العلاقة القلبية بين هذا و مَن توجه اليه فيدعوه و يتوسل اليه و يطلب منه الاستجابة، فهو شرك وعبادة لغير الله، لان العبادة ليست شيئا سوى هذا، و العبادة غير جائزة عقلا ولا شرعا لغير الله، و هي توجب الخروج من الاسلام، و علاوة على ان اداء هذه المراسم يعتبر عبادة لغير الله كما يفعل المشركون لأصنامهم، فانه يستلزم الاعتقاد بقوة

غير طبيعية لتلك الشخصية المتوجّه اليها (النبي مثلا). و هذه هي نظرية الوهابيين و اصحاب المسلك الوهابي في عصرنا.

و قد شاعت هذه النظرية في زماننا و اعتبرتها بعض الفئات علامة على الاستنارة و الحداثة.

و لكن هذه النظرية ـ بمعايير التوحيد الذاتي ـ تعتبر، مثل نظرية الاشاعرة، مشوبة بالشرك، و بمعايير التوحيد في الخالقية و الفاعلية تعتبر من اكثر النظريات شركا.

و قد ذكرنا فيما سبق ان الاشاعرة نفوا تأثير الاشياء و سببيتها ظانين ان الاعتقاد بتأثيرها يستلزم الاعتقاد بالاقطاب المتعددة في مقابل اللّه، و أجبناهم هناك بان الاشياء لا تكون اقطابا في مقابل اللّه، إلا اذا كانت مستقلة بالذات، و من هنا يعلم ان الاشاعرة كانوا ينسبون للاشياء ـ و بدون وعي منهم ـ لونا من ألوان الاستقلال الذاتي الذي يستلزم الشرك الذاتي، و لكنهم كانوا عن ذلك غافلين، و ارادوا تثبيت التوحيد في الخالقية عن طريق نفي التأثير عن الاشياء. و لهذا فانهم في الوقت الذي ينفون فيه الشرك في الخالقية فانهم يؤيدون ـ بغير وعي ـ الشرك الذاتي.

و يَرِد هذا الاشكال بنفسه على اصحاب المسلك الوهابي، فهم يقولون بلون من الاستقلال الذاتي للاشياء و بغير وعي منهم، و لهذا فهم يعتبرون نسبة دور غير عادي للعوامل يستلزم الاعتقاد بالاقطاب المتعددة في مقابل اللّه، غافلين عن ان الموجود الذي هو محتاج في تمام هويته الى ارادة الحق و ليست له اية حيثية مستقلة، فان تأثيره غير العادي مثل تأثيره الطبيعي يستند الى ذات الحق قبل ان يستند اليه، و هو ليس إلا سبيلا لمرور فيض الحق الى الاشياء.

أتكون وساطة جبرئيل في فيض الوحي و العلم، و وساطة ميكائيل في فيض الرزق، و وساطة اسرافيل في الاحياء، و وساطة ملك الموت في قبض الارواح، شركا؟

هذه النظرية تعتبر ـ من حيث التوحيد في الخالقية ـ من اشد ألوان الشرك لانها تقوم بتقسيم العمل بين الخالق و المخلوق، فالاعمال غير الطبيعية تخصها بالله، اما الاعمال الطبيعية فهي تخصها بالمخلوقات او تجعلها مشتركة بين الخالق و المخلوق. و ادعاء اختصاص شيء بالمخلوق هو عين الشرك في الفاعلية، و هكذا ادعاء اشتراك الله و المخلوق في شيء فانه لون آخر من ألوان الشرك في الفاعلية.

و على خلاف التصور السائد فان المسلك الوهابي ليس اتجاها ضد الامامة، و انما هو ـ قبل ان يكون ضد الامامة ـ اتجاه ضد التوحيد و ضد الانسان. و هو ضد التوحيد لانه يقسم العمل بين الخالق و المخلوق و يتبنى لوناً من الشرك الذاتي الخفي حسب مامر. و هو ضد الانسان لانه لا يدرك ولا يستوعب انسانية الانسان الذي فضل على الملائكة و جعل خليفة الله و امر الملائكة بالسجود له بنص القرآن الكريم، حيث انزل الانسان الى مستوى الحيوان الطبيعي.

و علاوة على هذا فان التفكيك بين الحي و الميت بهذا الشكل بحيث لايعتبر الموتى احياء في العالم الآخر، و تحصر شخصية الانسان في بدنه بحيث تعود جماداً بعد الموت ـ كل هذا يعتبر من الافكار المادية المضادة للاتجاه الإلهي، و سوف نتناول هذا الموضوع بالبحث فيما بعد في موضوع المعاد.

و كذلك التفكيك بين الآثار المجهولة الغامضة والآثار المعلومة المعروفة، و اعتبار الاولى دون الثانية مما وراء الطبيعة فانه شرك ايضا.

و من هنا ندرك معنى قول الرسول الاكرم:

«الشرك اخفى من دبيب الذر على الصفا في الليلة الظلماء».

و الحقيقة ان الحد الفاصل بين التوحيد و الشرك في رابطة الله بالانسان و الكون هو «انا لله و انا اليه راجعون» أو «منه» و «اليه».

ففي التوحيد النظري يكون الفاصل بين التوحيد و الشرك هو (انالله)

اي كل حقيقة و موجود ما دمنا نعرفها على انها في ذاتها و صفاتها و خصالها و هويتها «من اللّه» ، فقد عرفناها معرفة متطابقة مع الواقع و منسجمة مع النظرة التوحيدية ، سواء أكان لها أثر واحد أم آثار متعددة أم لم يكن لها أثر، و سواء أكانت لها جوانب غير طبيعية ام لم تكن ، لان اللّه ليس رب ماوراء الطبيعة و رب السماء و رب الملكوت و الجبروت فحسب و انما هو رب العالم كله ، و هو قريب الى الطبيعة و قيّم عليها بنفس المقدار الذي هو قريب و قيّم على ماوراء الطبيعة . و اذا كان هناك موجود يتمتع بناحية تنتسب الى ماوراء الطبيعة فان ذلك لا يمنحه جنبة إلهية . و قد سبق لنا القول ان للكون ـ من وجهة نظر الرؤية الكونية الآسلامية ـ ماهية «انه منه» . و ينسب القرآن الكريم الى بعض الانبياء اعمالاً تتسم بالاعجاز من قبيل احياء الموتى،او منح قوة البصر لمن و لد أعمى . و لكنه يضيف الى هذه النسبة كلمة «باذنه» .

و توضح هذه الكلمة ماهية هذه الاعمال و انها «منه» لئلا يشطح الخيال بانسان فيتصور ان الانبياء مستقلون بأنفسهم . اذن الحد الفاصل بين التوحيد النظري و الشرك النظري هو «ان الامر منه» . و الاعتقاد بان هناك موجودا ليس وجوده «منه» انما هو شرك لا محالة . و الاعتقاد بتأثير موجود بحيث لا يكون هذا التأثير «منه» ايضا شرك محقق ، سواء أكان هذا الاثر يفوق الاعمال الطبيعية كخلق السماوات و الارضين ام كان اثراً ضئيلاً لا اهمية له مثل قلب ورقة من وجه الى الوجه الآخر.

اما الحد الفاصل بين الشرك و التوحيد العملي فهو:

«انا اليه راجعون» ، فالا تجاه الى اي موجود معنوي او ظاهري فهو اتجاه اليه بشكل انه طريق يؤدي الى الحق و ليس بشكل هدف ، فالا تجاه اذن الى اللّه . و في كل حركة و كل مسير يكون فيه الا تجاه الى الطريق بصفة كونه طريقا ،وتصبح العلامات كلها دالة على الهدف لئلا يضيع الانسان او يبتعد عنه ، و الا تجاه الى هذه العلامات بصفة كونها علامات

«للهدف» و «للحركة نحو الهدف».

و الانبياء و الاولياء هم الطرق المؤدية لله:

«انتم السبيل الاعظم و الصراط الاقوم»[١]

و «اعلاما لعباده ومنارا في بلاده و ادلاء على صراطه»[٢]

و «الدعاة الى الله، و الادلاء على مرضاة الله»[٣]

فالتوسل بالاولياء و زيارتهم و انتظار اعمال غير طبيعية منهم ليس شركا، و ليس في هذا شك. و انما الكلام في مواضيع ثلاثة.

اولاً: نريد ان نعرف ان الانبياء و الاولياء أهم قد صعدوا الى هذه المراتب المقربة الى الله بحيث وصلوا الى هذا الحد من التأييد من قبل الله سبحانه؟ ام لا؟

يستفاد من القرآن الكريم ان الله سبحانه قد تفضل على بعض عباده بمثل هذه الدرجات و المقامات الرفيعة.[٤]

ثانيا: أيتمتع الناس الذين يزورون و يتوسلون ويطلبون الحاجات بادراك سليم من ناحية التوحيد؟ ام لا؟

أهم واقعا يزورون متجهين «اليه» سبحانه؟ ام هم ينسونه و يحلون محله الشخص الذي يزورونه؟

لا شك ان اكثر الناس يذهبون الى الزيارة و هم يتمتعون بتوجه غريزي، و يحتمل ان يكون هناك افراد يفقدون حتى هذا الادراك التوحيدي (ولو على المستوى الغريزي)، و لكننا حينئذ يجب علينا ان نعلّمهم التوحيد لا أن نعتبر الزيارة شركا!

ثالثا: كل قول او فعل ينبئ عن تسبيح او تكبير أوحمد أوثناء لذات الكامل على الاطلاق و الغني على الاطلاق، اذا استعمل لغير ذات الله فهو شرك. فهو وحده السبّوح المطلق و المنزّه المطلق من كل نقص و قلة.

---

(١) (٢) (٣) هذه جمل مختارة من زيارة الجامعة الكبيرة.

(٤) تفصيل هذا موجود في كتيّب للمؤلف بعنوان «الولاء و الولايات».

و هو وحده الكبير المطلق، و الذي تعود اليه و تنحصر فيه كل ألوان الثناء. و هو الذي يقوم به كل حول و قوة. فهذه الصفات بشكلها القولي و بصورتها العملية اذا نسبت لغيرالله كان ذلك شركا. و قد بحثنا فيما سبق كيف يكون العمل عبادة.

الصدق و الاخلاص:

ان معرفة الله تؤثر بصورة طبيعية في كل ارجاء الشخصية الانسانية و في روح و اخلاق و اعمال بني الانسان. و يتوقف مدى هذا الأثر على درجة الايمان، فكلما كان الايمان قو يا و صلبا فان نفوذ معرفة الله في الوجود الانساني كان اعمق، و سيطرتها على الشخصية الانسانية كانت اقوى.

و لتأثير معرفة الله في الانسان درجات ايضا، و يتوقف على هذا اختلاف افراد الانسان من حيث الكمال البشري و القرب الى الله. و يطلق على هذا كله اسم «الصدق» و «الاخلاص»، اي ان كل هذه الدرجات هي درجات الصدق والاخلاص.

و توضيح ما ذكرناه سابقا: اننا عندما نتجه الى الله و نعبده فنحن قد اكدنا انه وحده الذي يستحق الطاعة، و نحن لا موقف لنا بازائه سوى التسليم المحض.

ان مثل هذا الموقف و هذه العبادة غير جائز لغير الله.

و لكن ما مدىٰ «صدق» هذا الموقف و هذا الاظهار؟

اي الى اي حد نحن ملتزمون عمليا بالتسليم المحض في مقابل الله و رفض التسليم في مقابل غيره؟

ان هذا الامر يرتبط بدرجة ايماننا، و من الواضح ان الافراد ليسوا في درجة واحدة من حيث الصدق و الاخلاص.

فبعض يحقق تقدما الى الحد الذي لايكون فيه شيء متحكما في

وجوده سوى اوامر اللّه، و هو يرفض من الداخل و الخارج ان تكون هناك سلطة آمرة سوى اللّه، فلا يستطيع هوى النفس ولا رغباتها ان ترغمه على تغيير اتجاهه، ولا يستطيع انسان آخر ان يسخره لاوامره. و هو يسمح لرغباته النفسية ان تعمل في الحدود التي تحقق رضا اللّه. و من الواضح ان رضا اللّه ينحصر في ذلك الطريق الذي يوصل الانسان الى كماله الواقعي، و هو يجيز طاعة اوامر الافراد الآخرين من قبيل الاب والام والاستاذ من اجل احراز رضا اللّه و في حدود ما أجاز اللّه.

و يحقق البعض الآخر تقدما اعظم فلا يرون محبوبا ولا مطلوبا سوى اللّه، و هو سبحانه معشوقهم الاصلي، و هم يحبون خلق اللّه لان «من احب شيئا احب آثاره و علاماته و ما يذكّر به»، و هم يحبون هذه المخلوقات بما انها آياته و العلامات الدالة عليه و المذكّرة به.

و البعض الآخر يخطو نحو الامام اكثر فلا يرى في الوجود إلا اللّه و مظاهره، اي انه يرى اللّه في كل شيء، و كل شيء آخر ليس إلا مرآة له، فيصبح الكون كله كالمرآة فأينما اتجهنا فلن نرى سوى ذاته سبحانه و مظاهره المتعددة، و لسان حالهم هو:

«اذا اتجهت الى الصحراء فلن ارى سواك.
و اذا اتجهت الى البحر فلن اجد غيرك
فالى اي مكان اتجه، الى الجبل او الى الصحراء
فانني ارى علامة لوجهك الجميل»

و يقول الامام علي (ع):

«ما رأيت شيئا إلا ورأيت اللّه قبله و معه».

و العابد الحق هو ذلك الانسان الذي يطبق في حياته مايناجي به اللّه في عبادته، و حينئذ يكون قد انتهى الى مرحلة «الصدق».

و العبادة للانسان الواقعي «عهد»، تكون الحياة كلها مجالا للوفاء

بذلك العهد. و لهذاالعهد شرطان اساسيان: احدهما التحرر من طاعة غير اللّه من قبيل الهوى والمطامع النفسية والاشياء و الاشخاص، و الآخر هو التسليم المحض بما يأمر اللّه و الرضى به و الحب له.

و العبادة الواقعية عامل مهم لتربية الانسان الروحية، و هي درس له في الاطمئنان و الحرّية و املاء الحرية، و التفاني و حب اللّه وحب خلقه و حب اوامر اللّه، و الانسجام مع اهل الحق و الخدمة والاحسان للخلق و...

و مما ذكرناه يتضح انّ التوحيد الاسلامي يرفض اي دافع غير اللّه، و واقع تكامل الانسان و تكامل العالم باسره هو:

«انا للّه و انا اليه راجعون»، فكل ما يسير في غير هذا الا تجاه فهو باطل و ضد الا تجاه التكاملي للخلقة.

و الاسلام كما يرى ان العمل للذات لابد ان يؤدّى من اجل اللّه فهو يرى كذلك ان العمل للغير لابد من ادائه لوجه اللّه. و ما يقال(من ان العمل للّه يعني العمل للناس، و طريق اللّه و طريق الناس واحدة، و إلا فالعمل للّه دون الالتفات الى الناس من مخترعات الصوفية و من خدع رجال الدين) فهذا القول غير صحيح.

و الاسلام يعترف بطريق واحد هو طريق اللّه و بهدف واحد هو ذات اللّه و ليس شيئا آخر. و لكن طريق اللّه يمر من بين خلق اللّه. فالعمل من اجل النفس عبادة للنفس، و العمل من اجل الناس عبادة للاصنام، و العمل من اجل اللّه و الناس شرك و ثنائية. اما عمل الذات و عمل الناس من اجل اللّه فهو التوحيد و هو العبادة للّه. و في الاسلوب التوحيدي الاسلامي لابد أن تبدأ الاعمال باسم اللّه. اما بدء العمل باسم الناس فهو عبادة للاصنام، و بدؤه باسم اللّه و اسم الناس انما هو شرك. و يبقى بدؤه باسم اللّه وحده هو التوحيد و هو العبادة للّه الواحد القهار.

و يستفاد من القرآن الكريم ملاحظة مهمة في موضوع الاخلاص، و تتلخص في ان هناك فرقا بين لفظ المخلص (بكسر اللام)، و لفظ المخلص (بفتح اللام). فالمخلص بكسر اللام يعني الاخلاص في العمل بحيث يؤدىٰ خالصا لوجه الله. اما المخلص بفتح اللام فهو يعني اخلاص الوجود كله لله.

و من الواضح ان هناك فرقا هائلا بين ان يكون العمل فقط مخلصا لله، و ان يكون المخلوق بكل وجوده خالصا لله.

وحدة العالم:

أيكون العالم (الطبيعة و هي تساوي مخلوقات الله المكانية و الزمانية) بمجموعه «واحدا» حقيقيا؟

أيلزم من توحيد الله في الذات و الصفات و الفاعلية ان تتمتع المخلوقات بلون من الوحدة؟

و اذا كان العالم كالشيء الواحد المترابط فما هو شكل هذا الترابط؟

أهو من نوع ترابط اجزاء السيارة الواحدة الذي هو ترابط عرضي و صناعي؟

ام هو من لون ارتباط اعضاء الجسم الواحد بذلك الجسم؟ و بعبارة اخرىٰ نقول:

ارتباط اجزاء العالم بالعالم أهو ارتباط ميكانيكي ام عضوي؟

و قد تحدثنا عن وحدة العالم ومن اي لون من الوحدة هي في كتاب «اصول الفلسفة و طريقة معرفة الحقيقة». و تكلمنا في كتاب «العدل الالهي» عن ان الطبيعة «كلٌ واحدٌ يرفض التجزئة»، و انعدام جزء منها يساوي انعدامها كلها، و ان فصل ما يطلق عليه اسم «الشرور» عن الطبيعة يساوي عدم الطبيعة كلها.

و قدَ أيّد الفلاسفة المحدثون ولا سيما الفيلسوف الالماني هيجل «اصل العضوية»، و هو يقصد به ان ارتباط اجزاء الطبيعة بالكل مثل ارتباط الاعضاء بالجسم. و يعتمد هيجل في اثبات هذا الموضوع على اصول يتوقف قبولها على قبول كل فلسفته. و قد اقتبس اتباع هيجل الماديون اي اصحاب المادية الديالكتيكية هذا الاصل من هيجل و غيروا عنوانه و اسموه بأصل «التأثير المتبادل» او اصل «الارتباط العام بين الاشياء» او اصل «ارتباط المتضادات». و بدأوايدافعون عنه بشدة زاعمين ان ارتباط الجزء بالكل في الطبيعة انما هو ارتباط عضوي و ليس ميكانيكيا. و لكنهم عندما يصلون الى مرحلة الا ثبات فانهم لا يستطيعون سوى اثبات الرابطة الميكانيكية.

و في الواقع فانه لا يمكن اثبات كون العالم بمنزلة الجسم الواحد و كون علاقة الاجزاء بالكل هي علاقة عضوية اعتماداً على اسس الفلسفة المادية.

اما الفلاسفة الإلٓهيون فانهم كانوا ينظرون الى هذا الارتباط عندما قالوا ان العالم هو «انسان كبير»، و ان الانسان هو «عالم صغير». و من بين الفلاسفة المسلمين كان «اخوان الصفا» اكثرهم اصراراً على هذا الموضوع. و قد نظر العرفاء بدورهم الى الوجود و العالم بعين واحدة قبل الحكماء الفلاسفة.

و الكائنات و المخلوقات كلها من وجهة نظر العرفاء انما هي «مرآة للواحد» و «الشاهد للازلي»:

«لما وقعت صورة و جهكفي مرآة الكأس.
طمع العارف متأثراً بشعاع الخمرة طمعا لاجدوى منه
و حسن وجهكلما انعكس انعكاسا واحداًفي المرآة
أوجد كل تلكالاوهام التي انبثقت من المرآة»

و العرفاء يسمون ماعدا الله بـ «الفيض المقدس»، و في مقام التمثيل يقولون ان الفيض المقدس مثل الشكل المخروط الذي هو من «رأسه» -اي من ناحية ارتباطه بذات الحق - بسيط محض، و من ناحية «قاعدته» منبسط و ممتد.

ولا نسترسل في احاديث الفلاسفة ولا في احاديث العرفاء و انما نواصل الحديث عما يتعلق بموضوعنا.

وقد قلنا ان حقيقة العالم هي كونها «منه» و «اليه». فمن ناحية قد أثبت في محله ان العالم ليس حقيقة متحركة أوسيالة و انما هو عين الحركة و السيلان [1]. ومن ناحية اخرى فقد اثبتت ملاحظة مهمة في موضوع الحركة و هي ان وحدة المبدأ و المنتهى و المسير تمنح الحركة لوناً من ألوان الوحدة.

اذن مادام العالم صادراً من مبدأ واحد و متجها نحو هدف واحد و هو يتحرك في مسير تكاملي واحد فان ذلك يضفي على العالم نوعا من الوحدة و الانسجام.

الغيب و الشهادة:

ان الرؤ ية الكونية الاسلامية هي رؤ ية توحيدية تنظر الى العالم على انه مكون من مجموع الغيب و الشهادة، اي انها تقسم العالم الى قسمين: عالم الغيب و عالم الشهادة.

و قد ورد ذكر الغيب و الشهادة بكثرة في القرآن الكريم. و أكد على

(١) لا يمكن اثبات حقيقة ان العالم الطبيعي هو عين الحركة و السيلان إلا في ظل الفلسفة الاسلامية. و تدعي بعض الانظمة الغربية انها قادرة على اثبات ذلك و لكنها عاجزة في الواقع عنه. و تفصيل ذلك موجود في مقال بعنوان التضاد و الحركة في الفلسفة الاسلامية و هو منشور ضمن كتاب للمؤلف باسم «مجموعة من المقالات الفلسفية».

الغيب، و اعتبره ركنا للايمان:

«الذين يؤمنون بالغيب» [1]

«و عنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو» [2].

و الغيب هو المخفي، و المخفي على قسمين: نسبي و مطلق. فالغيب النسبي هو ذلك الشيء المخفي عن انسان واحد اوعدة افراد بسبب بعد هم عنه اولعلة تشبه هذا، فمثلا تعتبر طهران لساكنها جزءاً من «عالم الشهادة» اما اصفهان فهي تعتبر له من «عالم الغيب». اما بالنسبة لساكن اصفهان فان اصفهان جزء من عالم الشهادة وطهران جزء من عالم الغيب.

و قد وردت كلمة الغيب في القرآن بهذا المفهوم النسبي في قوله تعالى: «تلك من انباء الغيب نوحيها اليك» [3]

و من البديهي ان قصص الماضين تعدّ غيبا بالنسبة الى انسان هذا العصر، اما بالنسبة اليهم انفسهم فهي من عالم الشهادة.

و لكن القرآن الكريم يطلق كلمة الغيب في موارد اخرى على الحقائق «غير المرئية». و هناك فرق واسع بين واقع يمكن الاحساس به و لمسه و لكنه لبعده او لمانع آخر فهو لايرى كما كانت اصفهان مخفية عن ساكن طهران، و واقع لا يمكن الاحساس به بواسطة الحواس الظاهرة لانه غير مادي و غير محدود و لهذا فهو مخفي.

وعند ما يصف القرآن الكريم المؤمنين فيقول انهم يؤمنون بـ «الغيب» فانه لا يقصد به الغيب النسبي لان الناس جميعا من مؤمنين و كافرين يعترفون بهذا الغيب، و كذلك عندما يقول:

---

(١) سورة البقرة ـ الآية ـ ٣.

(٢) سورة الانعام ـ الآية ـ ٥٩.

(٣) سورة هود ـ الآية ـ ٤٩.

«و عنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو».

فيحصر الغيب بذات الحق ـ هذا الغيب ينسجم مع الغيب المطلق ولا يتلاءم مع الغيب النسبي.

و عند ما يذكر الغيب و الشهادة معاً في قوله تعالى:

«عالم الغيب و الشهادة هو الرحمن الرحيم»[١]

فهو يقصد الغيب المطلق.

و هنا نتساءل:

كيف تكون العلاقة بين هذين العالمين: عالم الغيب و عالم الشهادة؟ أهناك حد يفصل عالم الشهادة عن عالم الغيب؟

فمثلا من هنا الى سطح السماء يعتبر من عالم الشهادة و من هناك فما بعد يعتبر من عالم الغيب؟

من الواضح ان تصورات كهذه ليست إلا تصورات عامية.

و اذا فرضنا ان هناك حداً مادياً يفصل بين هذين العالمين فسيصبح كلا العالمين ماديين و جسميين.

ولا نستطيع ان نوضح علاقة الغيب بالشهادة بتعبير مادي و جسمي، و اقصى ما يمكننا هو ان نقربه الى الذهن بمثال علاقة الاصل بالفرع او الشاخص و الظل، فيكون هذا العالم بمنزلة انعكاس عن ذلك العالم.

و يستنبط من القرآن ان كل ما في هذا العالم فهو من موجودات ذلك العالم و قد عرض لها «التنزل». و ما ذكر في الآية السابقة باسم «مفاتح» سمي في هذه الآية باسم «خزائن»:

«و ان من شيء إلا عندنا خزائنه و ما ننزله إلا بقدر معلوم»[٢]

و لهذا يعتبر القرآن كل شيء و حتى الصخر و الحديد انه قد «نزل»:

(١) سورة الحشر ـ الآية ـ ٢٢.

(٢) سورة الحجر ـ الآية ـ ٢١.

«و انزلنا الحديد» [1]

و من الواضح كونه لا يقصد أن الاشياء كانت في مكان ثم نقلت الى مكان آخر. و انما كل شيء يوجد في هذا الكون و «حقيقته» و «كنهه» و «اصله» موجود في العالم الآخر و هو عالم الغيب.

و ما يوجد في العالم الآخر فـ «ظله» و «انعكاسه» الذي قد انزل موجود في هذا العالم [2].

«ان الفلك بما يحتوي من نجوم رائع و جميل»
«و صورته التي في الاسفل هي نفسها التي في الاعلى
و صورته السفلى اذا رفعت بسلّم المعرفة
الى الاعلى فسوف تكون كالأصل
و سوف تكون الصورة العقلية اللا نهائية و الخالدة
واحدة سواء وجد الافراد جميعا ام لم يوجدوا
و هذا الحديث لا يدركه اي فهم ظاهري
و حتى لو كان الفارابي او ابن سينا»

و كما ان القرآن يعرض احيانا و تحت عنوان «الغيب» لونا من الايمان بالوجود الذي يعتبره ضروريا، فهو احيانا اخرى يطرح الموضوع نفسه تحت عناوين اخرى من قبيل الايمان بـ «الملائكة» او الايمان بالرسالة و الرسل «الايمان بالوحي»:

«آمن الرسول بما انزل اليه من ربه و المؤمنون كلٌ آمن بالله و ملائكته و كتبه و رسله» [3]

---

(١) سورة الحديد - الآية - ٢٥.
(٢) تفسير الميزان - المجلد ٧ - في شرح الآية (٥٩) من سورة الانعام.
(٣) سورة البقرة - الآية - ٢٨٥.

«و من يكفر بالله و ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الآخر فقد ضلّ ضلالاً بعيداً» [١]

في هاتين الآيتين ذكر الايمان بكتب الله مستقلا ، و لو كان المقصود بهذه الكتب تلك الكتب السماوية التي انزلت على الرسل لكان ذكر الايمان بالرسل كافيا . فيصبح ذكر هذا ايضا قرينة على ان المقصود من هذه الكتب حقائق اخرى ليست هي من ورق . و قد ذكرت في القرآن نفسه بعض الحقائق الغيبية و المخفية باسم «الكتاب المبين» او «اللوح المحفوظ» او «ام الكتاب» او «الكتاب المرقوم» او «الكتاب المكنون» [٢]. و الايمان بهذا اللون من الكتب المتعلقة بماوراء الطبيعة انما هو جزء من الايمان بالاسلام .

و قد جاء الانبياء للبشرية من اجل ان يغيّروا نظرتهم و رؤيتهم الكونية الى الحد الذي يستطيعه الانسان . فاذا كان تصوره لمجموع الوجود تصوراً مبهما غامضا فان الرسالة الالٰهية تنفي ان يكون الوجود محدوداً بالامور المحسوسة و الملموسة مما تحيط به العلوم التجريبية .

فالانبياء يحاولون ان يرفعوا نظرة الانسان من المحسوس الي المعقول و من الظاهر الىٰ الباطن و من المحدود الى اللا محدود .

و من المؤسف حقا ان يكتسح تيار الافكار المادية الذي افرزه الغرب كل شيء امامه حتى انتهى الامر الى ان هناك فئة نشأت بيننا تريد ان تهبط بكل المفاهيم الرفيعة و الواسعة التي جاءت بها النظرة الاسلامية الى مستوى الماديات و المحسوسات .

---

(١) سورة النساء ـ الآية ـ ١٣٦.

(٢) تفسير الميزان ـ في شرح الآيات الواردة فيها هذه الكلمات.

الدنيا و الآخرة:

و من الاساسيات الأخرى في الرؤ ية الكونية الاسلامية تقسيم العالم الى الدنيا و الآخرة:

و ما ذكرناه سابقا تحت عنوان «الغيب و الشهادة» فهو يتعلق بعالم مقدم على هذا العالم، مدبر و موجه لهذا العالم.

و صحيح ان الآخرة غيب و الدنيا شهادة، و لكنه من ناحية اخرى فان الآخرة متأخرة عن الدنيا و الانسان يتجه اليها في طريق العودة.، و لهذا فهي محتاجة للتوضيح تحت عنوان مستقل.

و عالم الغيب هو ذلك العالم الذي منه جئنا، اما عالم الآخرة فهو العالم الذي اليه نذهب، و هذا هو معنى قول علي (ع):

«رحم اللّه امرءاً علم من اين و في اين والى اين ؟».

و لم يقل الامام:

«رحم اللّه امرءاً علم من أي شيء و في اي شيء و من اي شيء؟».

فلو كان قد قال هكذا لقلنا ان مقصوده:

من اي شيء قد خلقنا ؟

من التراب

و الى أي شيء نحن ذاهبون ؟

الى التراب

و من اي شيء سوف نبعث ؟

من التراب

و لكان اشارة الى الآية الكريمة:

«منها خلقناكم و فيها نعيدكم و منها نخرجكم تارة اخرى».[1]

(١) سورة طه - الآية - ٥٥.

و لكن كلام الامام (ع) كان اشارة الى آيات اخرى من القرآن الكريم، و له مفهوم ارفع و هو:

اننا من اي عالَم جئنا؟

و في اي عالم نحن الآن؟

و الى اي عالم سوف نذهب؟

و من جهة نظر الرؤ ية الكونية الاسلامية فان الدنيا و الآخرة ـ مثل الغيب و الشهادة ـ مفهومان مطلقان لانسبيان، و بتعبير القرآن كل منهما نشأة مستقلة. و النسبي هو العمل الدنيوي و العمل الاخروي. اي ان العمل اذا كان المقصود منه عبادة الذات فهو عمل دنيوي، اما اذا كان نفس ذلك العمل مقصودا به رضا الله فهو عمل اخروي.

و سوف نتناول الدنيا و الآخرة بالبحث و التوضيح فيما بعد و تحت عنوان «الحياة الخالدة او الحياة الاخرو ية».

الحكمة البالغة والعدل الالهي

في الرؤ ية الكونية الاسلامية تطرح بعض المسائل التي ترتبط بعلاقة اللّه بالعالم من قبيل حدوث الكون و قدمه، و كيفية صدور الموجودات، و الموضوعات الاخرى المفصلة في كتب الالٓهيات.

و ما يناسب هذا البحث هو ان نشير الى موضوع الحكمة الالٓهية البالغة و مسألة العدل الالٓهي، و هذان الموضوعان متقاربان الى حد بعيد.

اما مسألة الحكمة الإلٓهية البالغة فهي تطرح بهذا الشكل:

ان نظام الوجود نظام يتسم بالحكمة، اي ان الوجود لا تتدخل فيه عوامل العلم و الشعور و الارادة و المشيئة فحسب، و انما هو النظام الأفضل و الأصلح أيضا، و ليس من الممكن ان يكون هناك نظام آخر افضل و اصلح من هذا النظام، فالعالم الموجود هو افضل العوالم الممكنة.

و هنا تطرح الاشكالات المبنية على ان هناك حوادث و ظواهر نشاهدها في الكون و هي تتصف بالنقص او بالقبح او بالعبث او بكونها شراً. و الحكمة الإلٓهية تقتضي ان يحل الكمال محل النقص، و الخير محل الشر، و الجمال محل القبح، و الهدف محل العبث. اما البلايا و المصائب و ناقصو الخلقة و المناظر البشعة و الاعضاء و الاجزاء الزائدة في جسم الانسان و الحيوان فهي تثبت ان الواقع يناقض الحكم. و النظام العادل يقتضي ان لايكون هناك ظلم ولا ترجيح، و ان لا توجد البلايا و

الآفات، بل ان لا يكون هناك فناء ولا عدم لانه من الظلم ان يؤتى بشيء ما الى عالم الوجود و يذاق لذة الوجود ثم يبعث الى ديار العدم. و يقتضي النظام العادل ان لا توجد النقائص من قبيل الجهل و العجز و الضعف و الفقر، لانه بمجرد أن تضفى نعمة الوجود على شيء فان الحيلولة بينه و بين مؤهلات الكمال تعدّ ظلما.

فاذا كان النظام الموجود عادلا فلماذا كل هذا الترجيح؟

لماذا يكون احدنا أبيض و الآخر اسود؟

لماذا يكون احدنا قبيحا و الآخر جميلا؟

احدنا سالما و الآخر عليلا؟

لماذا خلقت الموجودات بعضها بصورة انسان، و الآخر بشكل عقرب، و الآخر بشكل دودة، و الآخر بشكل غزال؟ ...

لماذا خلق بعضها بصورة شيطان و الآخر بشكل ملك؟

لماذا لم يخلقوا جميعا بشكل واحد؟

او لماذا لم يكن الامر بالعكس، فما كان ابيض او سالما او جميلا فانه يخلق اسود او عليلا او قبيحا؟ و هكذا ...

هذه و امثالها تساؤلات حول العالم مطروحة للبحث، ولابد للنظرة الكونية التوحيدية ان تجيب عليها لأنها تعتبر العالم فعلا حكيما لله العادل على الاطلاق.

و الجواب التفصيلي لهذه التساؤلات يتطلب كتابا ضخما، و علاوة على هذا فنحن قد كتبنا في هذا الموضوع كتابا بعنوان «العدل الآلهي» يجيب عن هذه الاشكالات نرجع اليه القارئ الكريم، و نذكر هنا فقط بعض الاساسيات التي توفر ارضية صالحة لحل هذه الاشكالات و نترك امر الاستنتاج للقارئ الكريم.

أ ـ اصل كمال ذات الحق و غناها:

لما كان اللّه سبحانه واجب الوجود على الاطلاق ولا يفقد اي نوع من انواع الكمال و الفاعلية، فهو سبحانه لا يعمل اي عمل من اجل ان يصل هو الى هدف او كمال ليسدّ به نقصا. فعمله ليس انتقالا من النقص الى الكمال. و حكمته لا تعني انه يختار افضل الاهداف لنفسه و يصطفي انظف السبل للوصول الى تلك الاهداف. و الحكمة بهذا المعنى تصدق في حق الانسان فقط. اما اللّه سبحانه فالحكمة في اعماله تعني انه يوصل الموجودات الى كمالاتها والى الغايات التي من اجلها وجدت. وعمله الايجاد الذي هو الايصال الى كمال الوجود (من العدم) او تكميل الموجودات و دفعها نحو كمالاتها و خيراتها الذي هولون آخر من الافاضة و التكميل.

و قد نشأ بعض هذه الاشكالات من قياس اللّه على الانسان.فغالبا مايسأل: ما فائدة المخلوق الفلاني؟ و ما هي حكمة وجوده؟ و السائل هنا يتصور اللّه سبحانه مثل المخلوقات التي تحاول الوصول الى اهدافها، و لكن هذا السائل لو جعل نصب عينيه كون معنى الحكمة الآلهية ان لفعله تعالىٰ غاية و ليس لذاته غاية، و الحكمة في كل مخلوق غاية مودعة في كيان نفس ذلك المخلوق و اللّه سبحانه يدفعه نحو تلك الغاية ـ لو أدرك السائل هذا الامرـلا تضح لديه الجواب عن كل تلك التساؤلات.

ب ـ أصل الترتيب:

يوجد للفيض الالهي ـ و هو فيض الوجود الشامل لكل العالم ـ نظام خاص. فبين المخلوقات يوجد لون من التقدم و التأخر و العلية و المعلولية و السببية و المسببية، و هذه الامور لا تتخلف ابدا، اي ان اي موجود لا

يستطيع ان يتجاوز رتبته الخاصة ليحتل رتبة موجود آخر. و يلزم من هذا ان يكون بين المخلوقات اختلاف من حيث النقص و الكمال و الشدة و الضعف. و هذا الاختلاف و التفاوت من لوازم مراتب الوجود، و ليس ترجيحا بلا مرجح ليعدّ دليلا ضدّ الحكمة و العدل. ولا يتحقق الترجيح الظالم إلا عندما يكون هناك موجودان يتمتعان بقابلية واحدة لدرجة معينة من الكمال ثم يعطى احدهما و يمنع الآخر.

اما عندما يكون الاختلاف و التفاوت ناشئا من القصور الذاتي فانه لن يكون هناك ترجيح.

ج ـ أصل الكلية:

و من أخطائنا التي تنشأ من قياس الله على الانسان ان الانسان عندما يتخذ قراراً ببناء منزل له في زمان معين و مكان خاص و ظروف محددة فانه يوفر مقدارا من الآجر و الطين و الاسمنت و الحديد، و يقيم بين هذه الاشياء ـ التي لا ترتبط برابطة ذاتية ـ روابط صناعية فتكون النتيجة البيت الذي اراد.

اما مع الله فكيف يكون الحال؟

أيكون فعل الله من هذا القبيل؟»

أيكون صنع الله المتقن من قبيل الروابط الصناعية و المؤقتة بين الاشياء الغريبة عن بعضها؟

ان ايجاد مثل هذه الروابط الصناعية و المؤقتة من اعمال المخلوقات كالانسان الذي هو جزء من النظام و محدود النشاط بحيث يستفيد من القوى و الخواص الموجودة و المخلوقة للاشياء. فعمل المخلوقات وفاعليتها تنحصر في حدود الفاعلية الحركية ولا تمتد الى الفاعلية الايجادية. اي تنحصر فاعليتها في حدود ايجاد الحركة ـ القسرية لا الطبيعية ـ في شيءٍ

موجود. اما اللّه سبحانه فهو فاعل ايجادي يوجد الاشياء بكل قواها و خاصياتها.

مثلا ان الانسان يستفيد من النار و الكهرباء الموجودة، و هوينظم هذا العمل الجزئي بشكل احيانا ليستفيد منه، و هوينظمه احيانا اخرى و في ظل ظروف اخرى و ذلك عندما يعود عليه بالضرر بشكل لا يظهر معه اثر النار ولا الكهرباء.

و لكن اللّه هو خالق الكهرباء و النار و موجدهما بكل خواصهما.

و لازم وجودهما انهما تدفئان او تحرقان او تحركان. و اللّه لم يخلق الكهرباء ولا النار لشخص معين ولا لحالة محددة، فمثلا تدفئ البيت المتواضع للفقير و لكنها لاتحرق ملابسه عندما تقع عليها، و انما خلق اللّه النار و خاصتها الاحراق. اذن لابد من النظر الى النار بشكل كلي في نظام العالم، و التحقق من ان وجودها لازم و مفيد و موافق للحكمة، ولا يجوز النظر الى الجزئيات و التساؤل بان النار في المورد الكذائي و للشخص الفلاني: أهي مفيدة و من الخير و الحكمة؟ ام لا؟

و بعبارة اخرى نقول: علاوة على وجوب اخذ غاية الفعل - في الحكمة الالٰهية - بعين الاعتبار و ليس غاية الفاعل، و معنى حكمة اللّه عندئذ هو ايجاد افضل الا نظمة لايصال الموجودات الى غاياتها، و ليس بمعنى توفير أفضل الوسائل لخروج من النقص الى الكمال و من القوة الى الفعل ليصل الى اهدافه الكمالية - اجل علاوة على هذا لابد ان نعلم ان غايات فعل اللّه غايات كلية و ليست غايات جزئية، فالغاية من خلق النار هي الاحراق بشكل كلي، و ليست الغاية منها الاحراق الجزئي الفلاني الذي قد يكون مفيدا احيانا لفرد معين، ولا الاحراق الجزئي الآخر الذي قد يلحق ضررا أحيانا بفرد آخر.

د- لا يكفي لوجود حقيقة او واقعٍ ما إحراز الفياضية بالنسبة الى اللّه

سبحانه و كونه تام الفاعلية، و انما يوجد شرط آخر و هو قابلية القابل. و هذه القابلية تكون في موارد كثيرة منشأ لحرمان بعض الموجودات من بعض الخيرات و الكمالات. و هي السر في ظهور بعض النقائص من قبيل الجهل و العجز من حيث النظام الكلي ومن ناحية ارتباطها بواجب الوجود.

هـ - كما ان اللّه سبحانه واجب الوجود بالذات فهو واجب من جميع الجهات، و من هنا فان من المستحيل ان تتحقق قابلية الوجود لشيءٍ ما ثم يمسك عنه من ناحية اللّه فيض الوجود.

و- الشرور و النقائص اما ان تكون عدمية من قبيل الجهل و العجز و الفقر و اما ان تكون وجودية و لكنها شر من ناحية كونها منشأً للعدم، مثل الزلازل و المكروبات و السيول و البَرَد.

و الامور الوجودية التي ينشأ منها العدم ليست شرا إلا من حيث الوجود الاضافي و النسبي و ذلك عند قياسها الى الاشياء الأخرى، و هي ليست شرا من حيث وجودها في أنفسها. اي ان كل واحد من هذه الشرور ليس شراً لنفسه و انما هو شر لغيره، و الوجود الحقيقي هو وجود الشيء لنفسه، اما وجود الشيء لغيره فهو وجود اضافي و نسبي و هو أمر اعتبارى و انتزاعي و من اللوازم التي لا تنفك عن الوجود الحقيقي.

ز- لا تشكل الخيرات و الشرور صفّين منفصلين و مستقلين، و انما الشرور لوازم و اوصاف غير منفكة عن الخيرات. و منشأ الشرور العدمية هو عدم قابلية القابل، و لهذا فبمجرد حصول قابلية القابل فان الوجود يفاض عليه من قبل واجب الوجود ولا يتخلف هذا أبدا. اما منشأ الشرور الوجودية فهو تلازمها مع الخيرات و كونها غير منفكة عنها.

حـ - ليس هناك شر محض اطلاقا، وانما كل أمر عدمي فهو بدوره مقدمة لخير و كمال و امر وجودي، فالشرور سلم للتكامل، و هذا هو معنى قولهم: في كل شر يكمن خير، و في كل عدم يختفي وجود.

ط ـ القانون و السنة:

لما كان العالم سائرا حسب نظام العلة و المعلول، و هذا النظام كلي، فالعالم اذن يجري حسب القوانين و السنن. و القرآن يؤ يد هذا بصراحة كاملة.

ى ـ لما كان العالم سائرا حسب نظام كلي لا يتخلف، فهو في ذاته كلٌ واحدٌ يرفض التجزئة. اي ان الخلقة بمجموعها تشكل تركيبا عضو يا واحدا. اذن ليس فقط لا تقبل الشرور و الامور العدمية التفكيك عن الخيرات و الامور الوجودية، و انما الكون بكل اجزائه يرفض التفكيك والتجزئة لانه كلٌ واحدٌ و «انعكاس» واحد.

و بناءاً على هذه الاصول العشرة فان الذي له امكانية الوجود هو النظام الكلي الذي لا يتغير. اذن يدور امر العالم بين ان يوجد بهذا النظام المعيّن، او ان لايوجد اطلاقا. و من المستحيل ان يوجد بغير نظام او بنظام آخر، كما لو حلّت العلل محل المعلولات او المعلولات محل العلل.

فالمطروح للبحث ـ من ناحية الحكمة البالغة ـ هو أن يوجد العالم بهذا النظام المعين او ان لايوجد اطلاقا. و من البديهي ان الحكمة تقتضي الافضل و هو الوجود و ترفض العدم.

و ما له امكانية الوجود ايضا انما هو وجود الاشياء بكل لوازمها و خواصها التي لا تنفك عنها، و اما فصل الوجود و الخيرات عن العدم و الشرور فهو خيال محض و وهم خالص لا يمكن تحققه. اذن ما هو مطروح للبحث ـ من ناحية الحكمة البالغة ـ هو وجود الخيرات و الشرور معا او انعدامها جميعا. اما وجود الخيرات و انعدام الشرور فهو مستحيل.

و ما له امكانية الوجود ايضا هو مجموع العالم بشكل كلٍ واحد مترابط الاجزاء، و ليس وجود جزء و انعدام الجزء الآخر، فالمطروح للبحث ـ من

ناحية الحكمة البالغة - هو وجود الكل او انعدامه، و ليس وجود جزء و انعدام جزء آخر.

اذا استطعنا ان نهضم هذه الاصول المذكورة فهي كافية لد حض كل الشبهات و الاشكالات الواردة على الحكمة البالغة و العدل الالهي. و مرة اخرى اعيد القارئ الكريم الى كتاب «العدل الالهي»، و ارجو العذر منه لان الضرورة قد قادتني لتناول هذه الموضوع على مستوى ارفع من مستوى هذا الكتاب.

و في الختام فان لبحث «العدل» ماضيا تاريخيا خاصا بين المسلمين بحيث ادرج ضمن اصول المذهب الشيعي، اي ان الشيعة نظروا الى العدل على انه اصل من اصول الاسلام، و لهذا لا نرى الاشارة الى شيءٍ من هذا أمرا خاليا من الفائدة.

نظرة تاريخية لاصل العدل في الثقافة الاسلامية

يعدّ الشيعة اصل العدل واحداً من اصول الدين. و قد ذكرنا في مقدمة كتاب «العدل الالهي» ان اصل العدل في الثقافة الإسلامية ينقسم الى العدل الآلهي و العدل الانساني، و العدل الآلهي ينقسم الى العدل التكويني و العدل التشريعي. و العدل الانساني ينقسم ايضا الى العدل الفردي و العدل الاجتماعي. و العدل الذي يعتبر من مختصات المذهب الشيعي و الذي يعدّه الشيعة واحداً من اصول الدين انما هو العدل الآلهي. و هو العدل الذي يدخل ضمن الرؤية الكونية الاسلامية.

و العدل الآلهي يعني الاعتقاد بان الله عادل في افعاله في النظام التكويني و في النظام التشريعي ولا يظلم ابدا.

و السبب في اعتبار العدل اصلا من اصول المذهب الشيعي هو ظهور فئة بين المسلمين تنكر اختيار الانسان و حريته. و قد اعتقد هؤلاء بالقضاء و القدر الآلهي بشكل يتناقض تماما مع حرية الانسان. و انكروا اصل العلة و المعلول و السبب و المسبب في النظام الكلي للعالم و في السلوك الانساني، و اعتقدوا ان القضاء الآلهي يتدخل في الاشياء بصورة مباشرة. و بناء على هذا فان النار ليست هي التي تحرق و انما الله هو الذي يحرق، و قطعة المغناطيس ليست هي التي تجذب الحديد، و انما الله و بشكل مباشر هو الذي يجذب الحديد نحو المغناطيس. و الانسان ليس هو الذي يفعل الخير او الشر، بل الله هو الذي ينجز بصورة مباشرة اعمال الخير اوالشر في الكيان الانساني.

و في هذا المضمار تطرح مسألة مهمة و هي: اذا لم يكن هناك نظام العلة و المعلول، و اذا كان الانسان لادور له في اختيار اعماله، فماذا نقول عن الجزاء و الثواب و العقاب؟

فلماذا يمنح اللّه الثواب لبعض الناس و يدخلهم الجنة و ينزل العقاب بالبعض الآخر ويقذف بهم في النار بينما هو الذي قد فعل الاعمال الطيبة و الاعمال السيئة؟

و مجازاة الانسان في الوقت الذي ليس له اي اختيار او حرية انما هو ظلم و مخالف لاصل العدل الالٓهي الثابت بالقطع و اليقين..

و قد نفى الشيعة و فئة من اهل السنة تسمى بـ «المعتزلة» موضوع جبرية الانسان مستندين الى ادلة قطعية من عقلية و نقلية، و انكروا أن القضاء و القدر الالٓهي يعمل في الكون بشكل مباشر، و اعتبروا هذه المسألة منافية لأصل العدل، و لهذا عرف هؤلاء بـ «العدلية».

و من هنا يعلم ان اصل العدل و ان كان اصلا إلٓهياً اي يتعلق باحدى صفات اللّه، و لكنه اصل انساني ايضا اي يرتبط بحرية و اختيار الانسان، فالاعتقاد بأصل العدل عند الشيعة و المعتزلة يعني الاعتقاد بأصل حرية الانسان و مسؤوليته و مساهمته في البناء و التنظيم.

و التساؤل الذي يشيع في عصرنا حول العدل الآلٓهي يتعلق باللامساواة الاجتماعية.

فبعض ابناء عصرنا يتساءل:

لماذا كان بعض الافراد قبيحا و البعض الآخر جميلا؟

بعضهم سالما و الآخر مريضا؟

بعضهم مرفّهاً و الآخر محروما؟

بعضهم مسيطراً و الآخر محكوما؟

أليست هذه الالوان من اللامساواة مخالفة للعدل الالٓهي؟

ألا يلزم من العدل الآلهي ان يكون كل الافراد متساو ين من حيث الثروة و العمر والاولاد .و المراكز الاجتماعية و الشهرة و المحبوبية ؟ و ان لايكون هناك اي اختلاف بينهم في هذا المجال ؟

أيمكن ان يكون هناك مسؤول عن هذه اللامساواة غير القضاء و القدر الالٓهي ؟

ان منشأ هذا السؤال شيئان :

الاول : عدم الالتفات الى كيفية جريان القضاء و القدر الالٓهي، فالسائل يتخيل ان القضاء و القدر الالٓهي يعمل بشكل مباشر[١] فمثلا تحمل الثروة و بدون وساطة اي سبب او عامل من خزانة الغيب الالٓهي و تقسّم بين الناس. و هكذا السلامة و الجمال و القوة و المناصب والاولاد و سائر المواهب.

و قد أغفلت هنا هذه الملاحظة و هي انه لا يقسم اتي رزق ماديا كان ام معنويا-بصورة مباشرة من خزانة الغيب، و انما اوجد القضاء و القدر الالٓهي نظاما و سلسلة من السنن و القوانين، فمن اراد شيئا فعليه ان يطلبه عن طريق ذلك النظام و تلك السنن و القوانين.

الثاني: عدم الالتفات الى موقع الانسان بعنوان كونه موجودا مسؤولا مكلفا بالمحاولة لتحسين حياته و بالمقاومة ضد العوامل الطبيعية من جهة و ضد عوامل السوء الاجتماعية و الظلم الانساني من جهة اخرى.

فان سادت في المجتمع اللامساواة و كان بعضهم منعّما و تحت تصرفه سفن و سفن من النعم، و كان البعض الآخر محروما و مغرقًا في بحار و بحار من المحنة فان المسؤول عن ذلك ليس هو القضاء الالٓهي و انما هو الانسان الحر المختار المسؤول عن هذه اللامساواة.

---

(١) تناولنا موضوع القضاء و القدر الآلهي بشكل مفصل في كتابنا: «الانسان و المصير» . المؤلف



مركز اعلام الذكرى الرابعة لانتصار
الثورة الاسلامية في ايران